ಪಂಪನಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಓದುಗಳು : ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

(ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸಿರುವ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಸಂಶೋಧಕರು

ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ ಎಚ್

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಪ್ರೊ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ



ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯ

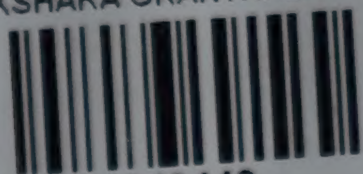
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೧೩-೧೪





ಪಂಪನಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಓದುಗಳು : ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

(ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸಿರುವ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಸಂಶೋಧಕರು

ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ ಎಚ್.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಪ್ರೊ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ



ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೧೩-೧೪



551



ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-೫೮೩ ೨೭೬

ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ
ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

"ಪಂಪನಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಓದುಗಳು : ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ" ಎಂಬ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ **ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ ಎಚ್**. ಅವರು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಮೂಲವಾಗಿದ್ದು, ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

(ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ)

ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

ಸ್ಥಳ: ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ
ದಿನಾಂಕ: 29-08-2013

551

ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

"ಪಂಪನಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಓದುಗಳು : ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ" ಎಂಬ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರೊ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಮೂಲವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಾಗೂ ಇದು ಬಿಡಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಡಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸ್ಥಳ: ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ದಿನಾಂಕ: 29·08·2013

(ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ ಎಚ್)
ಸಂಶೋಧಕರು
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ – ೧

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ಮಹತ್ವ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

ಅಧ್ಯಾಯ – ಒಂದು

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ಮಹತ್ವ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

ಪೀಠಿಕೆ

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಮುದ್ರಣರೂಪ ದೊರೆತು ಅವುಗಳ ಓದಿನ ಹರವಿನಲ್ಲಾದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದ ಮಹತ್ವದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಮುದ್ರಣದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವಂತಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾನ್ಯತೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವದ ಇನ್ನೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಪಂಪನ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಸುಮಾರು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ನಿರಂತರವಾದ ಓದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಾಯಿತು. ಈ ಓದುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಓದುಗಳು ಮತ್ತು ಆರಂಭದ ಈ ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಓದುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಪಂಡಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಆಚೆಗೆ ಬೆಳೆದುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ನಿರಂತರ ಓದುಗಳು 'ಕೇವಲ ಓದು'ಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಇವು ಸಂರಚನೆಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನನಿರತ ಓದುಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದ ಎಲ್ಲ ಸಂರಚನೆಗಳೂ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುವ ಮೂಲಕವೇ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ನುಸುಳುವಂಥವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನೂರುವರ್ಷಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ಓದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ನೆಲೆನಲ್ಲಿಸಿದ ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಆ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುವ ಹೊರ ಓದಿನ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳು ಸಂರಚನೆಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಯಶಸ್ವೀ ಕಥನವನ್ನೂ,

ಅದನ್ನು ಕದಲಿಸುವ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣದ ಕರ್ಷಣವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡವುಗಳಾಗಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ಕೇವಲ ಓದುಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಅಕ್ಷರಕಾವ್ಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಮಾದರಿಯದು. ಪ್ರಚಲಿತ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಅಗತ್ಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಓದಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿಗಳಂತೆಯೇ ಆ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸೃಜನೆಯೂ ಸಂಭವಿಸಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಆರಂಭದ ಈ ಯತ್ನಗಳು ಓದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ದಾಖಲೆಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತ ಆರಂಭ ಕಂಡುದು ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲೀ, ಟೀಕು-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆಂಬ ಮಾದರಿಗಳಾಗಲೀ, ಪಂಡಿತ ಮಂಡಳಿಗಳ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವೆನ್ನಲಾದ ಕಾವ್ಯಾಸ್ವಾದನ ಸಂದರ್ಭಗಳಾಗಲೀ, ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ರೂಪಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮುದ್ರಣ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅಲಭ್ಯತೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗಳ ಪ್ರತಿಗಳ ಕೊರತೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಕಿರಿದಾಗಿತ್ತು. ಇರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ತೀರಾ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದರ ದಾಖಲೆಗಳು. ಇವನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪರಿಭಾವನೆಗಳೆನ್ನಬಹುದಷ್ಟೇ. ಇವನ್ನುಳಿದು ಅಧಿಕೃತ ಶಿಸ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಹೊಸತು. ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಈ "ಶಿಸ್ತು" ಆರಂಭವಾದದ್ದೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಚಯದ ಭಾಗವಾಗಿ. ಸಮೃದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಪರಂಪರೆ ಹೊಂದಿಯೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಈ ಶಿಸ್ತು ರೂಢಿಯಾಗದೇ ಉಳಿದುದು ಯಾಕೆ ಎಂಬಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದನ್ನೇ ಋಜುಗೊಳಿಸುವಂತೆ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಲೂಯಿ ರೈಸರು ೧೮೮೨ರಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ "ದಿ ಪೋಯೆಟ್ ಪಂಪ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವೇ ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನ ಎನಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆದಿಕವಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಓದಿನ ಅಧಿಕೃತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ೧೩೦ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸುವಂತಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆರಂಭದ ಹಂತವು ಆ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದು ಬಹುಬಗೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಒಂದೂವರೆ ಶತಮಾನದ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಮೊದಲೇ ಅದು ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ

ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ತಿರುವುಗಳು, ಅದನ್ನೊಂದು ಸಮೃದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮಾದರಿಯೆಂಬ ಪರಿಭಾವನೆಗೆ ಒಳಗುಮಾಡಿವೆ.

ಕವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಓದುಗಳು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವನ್ನಿಟ್ಟು ನಡೆಸುವ ಸಂವಾದಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವೊಂದಿದೆ. ಪಂಪನಂತಹ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಓದಿನ ಜಗತ್ತು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಕುರಿತಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ ಸಂಕಥನಗಳು, ರೂಪಿಸಿದ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶಾಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮನಸ್ಸುಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಒಲವು-ನಿಲುವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಲಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು. ಪಂಪನ ನೆವದಲ್ಲಿ ನಾಡು-ನುಡಿ-ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಸರಕುಗಳು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಆಯ್ದ ಕೆಲವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕನ್ನಡದ ಜಗತ್ತು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಕೆಡವಿಕಟ್ಟಲು ಬಯಸಿದ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ರೇಖಾಚಿತ್ರವೊಂದನ್ನು ಮರುರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶ ಮುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎನ್ನಬೇಕು.

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ :

ಎಲ್ಲ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಪಠ್ಯಗಳೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅದುಮಿಡುವ ಇಲ್ಲವೆ ಮರೆಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಶುದ್ಧ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ಅಥವಾ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವೆನ್ನುವ ಯಾವೊಂದು ನಿರ್ಮಿತಿಯೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ಮಾನವ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದು. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಐಡಿಯಾಲಜಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವಂತೆಯೇ, ಕೃತಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಕದೃಷಿಯೊಂದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಇರುವಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ನಿಕಟ ಓದಿನಂತೆಯೇ ಈ ಓದಿನ ಓದೂ ಕೂಡಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಆವಶ್ಯಕವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಕಾಲಮಾನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೂ ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾದರಿಯಾದ ಈ ಓದುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದಾಗಿದೆ. ಚಿಂತನೆ ಪ್ರತಿಚಿಂತನೆಗಳ ತಾಕಲಾಟದ ನಡುವೆ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಲ್ಲಿ ಇಂತಹದ್ದೊಂದು ಯತ್ನದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಓದಲಾಗುವ ಬಗೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವವೊಂದಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಆ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ ಕವಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಓದಿನ ಅಧ್ಯಯನವು, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನಸೃಷ್ಟಿಯ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಹೊತ್ತ ಕುರುಹಾದ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಪರ್ಯಾಯ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನಡೆಸುವ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನವು, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ, ಕಳೆದುಕೊಂಡ, ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಓದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ನಡೆದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಕುರಿತಾದ ಸಂಶೋಧನಾಸಕ್ತಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆಯೇ ಎನ್ನಬೇಕು. ವಿಮರ್ಶೆಯಂತೆಯೇ ಸಂಶೋಧನೆ, ವಿಚಾರಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅನಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಮೇಲೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಆಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿವೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ತೀರಾ ಹಿಂದಿವೆ. ಇದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳೇ ನಡೆದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ನಡೆದಿವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲೇಖಕ ಅಥವಾ ಕೃತಿಕಾರನ ಕುರಿತಾಗಿ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿರಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿವೆ. ಆದರೂ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ, ನಡೆದಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಇವುಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆರೂಪದ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲವೇ ಆಶಯದ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಕೆಲಸಗಳು ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಮೇಲೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತು ಸುಮಾರು ನೂರಾಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ಓದಿನ ವಿಪುಲ ಆವಕವಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಓದುಗಳು ಬಿಡಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಚದುರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪಂಪನ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಎಸ್.ಎಸ್.ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ ಅವರು ೧೯೮೭ರಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ "ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ:

ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ" ಎಂಬ ಪ್ರೌಢಪ್ರಬಂಧ ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ ಪ್ರಯತ್ನ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದಕೀಯ, ಪರಿಷ್ಕರಣ, ವಿಮರ್ಶಾಬರಹ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳೆಂಬ ವಿಸ್ತಾರ ಆಕರವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಮಹತ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆ ಇದು. ಆದರೆ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿದ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈಗಾಗಲೇ ಮೂರು ದಶಕಗಳಷ್ಟು ಕಾಲ ಸಂದುಹೋಗಿದೆ. ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದಿನ ಹರವಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಳಗೊಳ್ಳದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾಲ, ದೇಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ವನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮಹತ್ವ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ರಮಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪಂಪನ ಓದುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯದೇ ನೆಲೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೂ ಒಡ್ಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರಾಚೀನಕವಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭಿನ್ನ ಓದುಗಳು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗಳನ್ನೂ, ಅವು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಗುರಿಗಳನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದೆ.

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳು ಓದಲೇಬೇಕಾದ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತ ಬಗೆಯನ್ನೂ, ಕನ್ನಡದ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನೂ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಸಂದರ್ಭದ ಕನ್ನಡಭಾಷೆ, ಸಮುದಾಯಗಳು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲಿದೆ. ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡದ ಸ್ಪೇಸನ್ನು ಪಂಪನ ಪಠ್ಯಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಮೂಲಕ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ ಹೇಗಿದೆ ಎಂಬ ಕುತೂಹಲವೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿದೆ. ಅದೇ ತೆರನಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಯಾಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಒಟ್ಟು ಓದುಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಪುರುಷನಿಷ್ಠವಾದದ್ದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಓದಿನ ರೂಪದ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾದ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಭವಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳ ಕಥನವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇದ್ದ ವಿಭಿನ್ನ ಅಜೆಂಡಾಗಳು, ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಅದರ ಆದ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿಯದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಓದುಗಳನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಓದುಗಳ ರಾಜಕೀಯ ವಿವೇಚನೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮಾದರಿಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಆಗುಗೊಂಡ ಪಂಪಪಠ್ಯದ ಈ ಓದುಗಳು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂಕಥನಗಳಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿದ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಏನಾಗಿದ್ದುವು? ಈ ಓದುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೇನಾಗಿದ್ದವು?- ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಸಂಶೋದನೆ ಚರ್ಚಿಸದೇ ಉಳಿಸಿರುವ ಆಹಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆ, 'ಜಾತಿ' ಕುರಿತ ನಿರ್ವಚನಗಳ ಹಿಂದಿನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಗೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಓದಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವ :

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಾಜ-ಧರ್ಮ-ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಕುರಿತ ಮಾನವಬದುಕಿನ ವಲಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಆಯಾಮದ ಚರ್ಚೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ಆಶಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗದ ಒಳನೋಟಗಳು ದಕ್ಕಬಲ್ಲವು. ಒಂದೇ ಸಂಗತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ತಲೆಮಾರುಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಬದಲಾದ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ತೋರಿಕೊಡಬಲ್ಲದು. ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ನೋಟಕ್ರಮದಲ್ಲಾದ ಪಲ್ಲಟದ ಕಾರಣ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ನಿಯೋಗಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಹುತ್ವ, ಮತ್ತದರ ಸೋಲು, ಯಶಸ್ಸು, ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯಕ್ಕೂ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಬಂದ ಬಹುವಿಧದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನೆಪಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಆಲೋಚನೆಯ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಪಠ್ಯಗಳಂತೆ ಬರುವ ಓದುಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಪ್ರಧಾನ ಆಕರಗಳಂತೆ ಬಳಕೆ ಮಾಡುವುದು ಕಡಿಮೆಯೇ. 'ಸೃಜನೇತರ' ಪಠ್ಯಗಳೆಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಗೊಳಗಾದ ಓದುಗಳೆಂಬ ಈ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಆಕರಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ದಾಖಲಿಸಿದ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ವಿನ್ಯಾಸದ

ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕವಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಕುರಿತು ಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತವಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಹೊಸ ಪರಂಪರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಬಲ್ಲ ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸುವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಬಹುತ್ವದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚೋದಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದಾಗಿದೆ.

ಪಂಪನ ಸಹಸ್ರಮಾನವನ್ನೂ ಆಚರಿಸಿ ಮುನ್ನಡೆದಿರುವ ಕನ್ನಡ ಮನಸ್ಸು ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಸಿದ ವಾಗ್ವಾದಗಳು, ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಾಡಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗಬಲ್ಲದು. ಒಬ್ಬನೇ ಕವಿಯ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಬಹುಸ್ತರದ ಕನ್ನಡ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ನಾಡು, ನುಡಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಈ ಓದುಗಳು ತೋರುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭಿನ್ನತೆ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಬಹುತ್ವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಓದೆಂಬ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ರಾಜಕೀಯದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವೊದಗಿಸಬಲ್ಲದು. ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಬಲ್ಲುದು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಓದಿಗೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಪಠ್ಯನಿರ್ಮಾಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಹೌದು.

ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ :

ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವಿರುವುದು ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳ ಮೇಲೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಓದಲಾದ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಓದಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಾದರಿಗಳೇ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ಆಕರಗಳು. ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಗುರಿಗಳ ಬಹುತ್ವದಿಂದಾಗಿ ಈ ಓದುಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಬಹುರೂಪಿತನವಿದೆ. ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವರೂಪ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುರೂಪತೆಯುಳ್ಳ ವಿಸ್ತಾರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವು ಏಕರೂಪಿಯಲ್ಲದ ಬಹುರೂಪಿ ಓದುಗಳು. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಈ ಬಹುರೂಪಿ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಆಯ್ದ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ

ಕೃತಿಯಾದ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ' ಹಾಗೂ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವಾದ 'ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ದೀರ್ಘಸ್ವರೂಪಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕೃತಿಗಳನ್ನುಳಿದು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಸ್ತೃತ ಅಧ್ಯಯನ ಇಲ್ಲವೇ ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ ಪ್ರೌಢಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಆಕರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಓದಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಕಿರುವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಬಿಡಿಲೇಖನಗಳನ್ನೂ, ಪಠ್ಯಸಂಪಾದನಾ ಉಪೋದ್ಘಾತಗಳನ್ನೂ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಕಿರುಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯವು ಪೂರ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಆಕರವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿನ ಸಂಪಾದಿತ ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಆಕರವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸುಮಾರು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಿರುವ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದಿನಲ್ಲಿ, ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಹರವನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ೭೦ರ ದಶಕ ಪಡೆದ ಮಹತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದಶಕದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಕೆಲವೇ ಹಳೆಯ ರೂಪಗಳ ಹೊರತಾಗಿ, ವರ್ತಮಾನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಹತ್ತು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಲಯಗಳ ಪಠ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಿಕಟಪೂರ್ವ ಅವಧಿಯ ಪದವಿಪೂರ್ವ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉಪೋದ್ಘಾತಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರಪಠ್ಯಗಳ ಉಪೋದ್ಘಾತಗಳ ಕಡೆಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಪಂಪನ ಓದುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಇರುವ ಅವಕಾಶ ವಿಪುಲವಾದುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಆಶಯ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಐದು ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಓದುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿದೆ. ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳಿಗಿಂತ ಅವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳ ಭಾಷಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಪಾಂಥಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ :

ಸಂಶೋಧನೆಗಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಅಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುರಿತಾದ ಖಚಿತತೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ

ಅಧ್ಯಯನವು ಒಂದೇ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ತನ್ನ ಆಕರಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದೇ ಜಾಲರಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಯಿಸಬಲ್ಲ ಏಕವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಗಂಟುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನೆ ವೈಧಾನಿಕವಾಗಿ ಬಹುಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಒಂದು ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಸುದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಮಾನದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಓದುಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ ಆಶಯಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವಿಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಓದಿನ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮುದಾಯಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಾಸೆ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ಆಶಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಓದುಗಳ ಧೋರಣೆಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನೂ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದೇ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಓದುಗಳನ್ನು ಆಂತರಿಕ ತೌಲನಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಓದುಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನಾವಿಧಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ದಲಿತವಾದ, ಸಮಾಜವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಒಳವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಗಡಿರೇಖೆಗಳನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಸ್ತ್ರೀಪರವೆಂಬ ವಿಶಾಲ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಓದುಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಶಿಸ್ತುಗಳ ನೆರವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಓದುಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆ, ಚಿಂತನಾಮಾದರಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನನಿರ್ಮಾಣದ ಯತ್ನವನ್ನು ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಇದ್ದರೂ, ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಕಲಾಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಬಳಸಿ ಎರಡನ್ನೂ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣಗೊಳಿಸಿ, ಮುಖಾಮುಖಿಮಾಡಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇಡಿಯ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾದ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾದ 'ಶಿಸ್ತು'ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ಡಿಸಿಪ್ಲೀನ್' ಎನ್ನುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿ ಆದುದು. ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತತ್ವ ಮತ್ತು

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟೆನ್ನುವ ಸರಳ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಪೊಸಿಟಿವಿಸಮ್' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣ', 'ಐಂದ್ರಿಕ', 'ಎಂಪಿರಿಕಲ್' ಎಂಬಂತೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ದಾಖಲೆಗಳೇ ನೇರವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ, ಇತಿಹಾಸವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಸರಳೀಕೃತ ನಿಲುವಾಗಿಯೇ 'ಎಂಪಿರಿಸಿಸ್ಟ್' ಅಥವಾ 'ಪೊಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್' ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ದಾಖಲುಗೊಂಡ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕಘನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿತೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇಲ್ಲಿಯದು. ಜ್ಞಾನದ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ಸಂಕಥನ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮಿಶೆಲ್ ಫೂಕೋನ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣ ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಕಥನದಿಂದ ಮುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪರಿಭಾಷೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಬಂಧ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುವ 'ಓದ'ನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು, 'ಓದುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ಪಠ್ಯದೊಡನೆ ನಡೆಸುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಂದೇ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಾಲ, ದೇಶ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಲ್ಲಿದೆ. 'ಅನೇಕಾಂತ'ವಾದವೆಂಬ ಜೈನ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು 'ಯಾವ ನೋಟವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದುದಲ್ಲ, ಯಾವ ನೋಟವೂ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯದ ಬಹುಕೋನದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡುವ ಏಕಸತ್ಯದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಿಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಹೀತಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಪೂರ್ಣಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಏಕಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಹುಸಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಲೋಕವಿವರಣೆಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಆದಿಕಾರಣ' ಮತ್ತು 'ಶಾಶ್ವತ ಪರಿಣಾಮ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಕಾರಣ' ಮತ್ತು 'ಪರಿಣಾಮ' ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು 'ಇರುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಲೋಕವಿವರಣೆಯಾಗಿಯೂ, 'ಆದಿ' ಮತ್ತು 'ನಿಶ್ಚಿತ' ಕೊನೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಲೋಕಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ಪ್ರವಾಹ ರೂಪಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ 'ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಮೀಮಾಂಸೆ'ಯನ್ನು 'ಆಗುವಿಕೆ'ಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಅಜೈನ' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವೈದಿಕ, ಅಬೌದ್ಧ, ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಜೈನೀಯ ಎಂಬ ರೂಪ ಈಗಾಗಲೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಇದರ ಎದುರು ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಅಜೈನೀಯ, ಅಜೈನೀಕರಿಸು ಎನ್ನುವ ರೂಪಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಹೆಸರಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿವೆ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸರಕನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಓದಾ'ಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಂಪಿರಿಸಿಸ್ಟ್ ಮಾದರಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ನವಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಓದಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಓದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಿಂತ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮತಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವಾದ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಕುಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇರುವಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಆಹಾರಾಚರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡಾವಳಿಗಳ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೇ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಾ'ಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಫೆಮಿನಿಸ್ಟ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಮ್'ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾಪರ ಕಾಳಜಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಲ್ಲಿ 'ಹೆಣ್ಣು' ಎನ್ನುವ ಜೈವಿಕ ಭೇದವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನೇ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಓದನ್ನು ಅಕಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಓದು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ತರಗತಿ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಿಗದಿಗೊಳಿಸಲಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶತಮಾನ ಕಾಲಾವಧಿಗೂ ಮೀರಿದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಆಯ್ದ ಕೆಲವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು, ಓದಿನ ಮೂಲಕ ಯತ್ನಿಸಿಲಾದ 'ಜ್ಞಾನನಿರ್ಮಾಣ'ದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕೇಂದ್ರದ ಯಾಜಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಓದುಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಗಳ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇ ಇಡಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೨

ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಓದುವ

ಅಧ್ಯಾಯ - ೨

ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಓದು

೨.೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಕಾಲ ದೇಶದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮವೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದು ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಕವಿಯ ಜೀವನ ಪರಿಸರಗಳು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ನಂಬಿಕೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುರಾವೆಗಳ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಯಿದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿ ಅಥವಾ ಘಟನೆಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಾಧನವೆಂಬಂತೆಯೇ ಈ ಓದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಭೇದಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪುರಾವೆ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿ, ನಾಡು-ನುಡಿ-ಸಮುದಾಯಗಳೆಂಬ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಒಡಲಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಲಭ್ಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳು ಬಿಂಬಿಸುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಜೀವನಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ರಮ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ವಿವರಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪೂರಕ ಸಾಧನಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರ ಜೊತೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡೇ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಅದರ ರಚನಾ ಕಾಲದ ಪರಿಚಯ ಅಗತ್ಯವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಕಾಲದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಇಲ್ಲವೇ ಗತಿಬಿಂಬವೆಂಬ ಧೋರಣೆಯ ಓದುಗಳು.

ಹೀಗೆ ಅಧಿಕೃತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮ, ಕೃತಿಯ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆ ಕೃತಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅರಿವಿನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರ ಚರಿತ್ರೆ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಅಳವಟ್ಟು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ, ದಾಖಲೆಗಳೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬುಗೆಯಲ್ಲಿ, ಕಾಲವು ವಿಕಾಸಾತ್ಮಕ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ವಿಘಟಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಬಹುದಾದ ಘಟಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದು ಮುಗಿದುಹೋದ ಕಾಲವನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗಿ, ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಿಕರದಂತೆ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇತಿಹಾಸದ ವಕ್ತಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದಿನ ಸ್ವರೂಪವು, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಜನಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಆಳುವವರ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗುವಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉನ್ನತಿ ಅವನತಿಗಳು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮದ ಏರಿಳಿತವನ್ನಾ ಧರಿಸಿರುತ್ತವೆ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಅಭ್ಯಾಸ ಆವಶ್ಯಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂಬ ನಿಲುವಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವೊಂದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಂಸ್ಥೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದ ವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಉತ್ಪಾದನಾ ಜಾಲದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನವೊಂದರ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾಲದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮವು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ನಿಲುವುಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವೆಂಬ ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೇ ನಂಬುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಕನ್ನಡದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬುದು ಗತಕಾಲದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿದೆ.

ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಮರ್ಪಕ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿಖರ ಅರಿವಿನೊಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ನಂಬುಗೆ. ಇಂತಹ ಓದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ನಿಖರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ದಾರಿಯೆಂದೂ ಇವು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದೂ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವುದೇ

ಅದರ ಗುರಿಯೆಂದೂ, ಅಧಿಕೃತ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಕಾಣುವುದು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಎಂದೂ ಇವು ನಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ದಾಖಲೆಗಳೇ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಂಬುವ ಇಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವೇ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವ ಸರಳೀಕೃತ ಧೋರಣೆ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ಪೊಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ ಮಾದರಿಯ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದುಗಳು ತಾವು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಕ್ಷರಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಲಿಖಿತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಲವೊಂದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಗಳೆಂದೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯತ್ನಗಳೂ ಹೌದು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಕವಿ ಪಂಪ ಮತ್ತು ಆತನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದಿನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು, ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ಜೀವನ ಸಂಬಂಧಿ ವಿವರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದ ಬಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿವೆ. ಕವಿ ಸಂಬಂಧಿ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆತನ ಆಶ್ರಯದಾತ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ವಂಶಾವಳಿ ಸಂಬಂಧಿತ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಪಾತ್ರ, ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಯೋಗ, ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಒಂದು ಯುಗದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಬಂದುವುಗಳೆಂಬಂತೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳೇ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಲಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗದ ಏಕರೂಪತೆ ಕೇವಲ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಚರ್ಚೆಗಳ ಈ ಬಹುರೂಪತೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಭಾಗವಾದ 'ನಾಡು' ಎನ್ನುವ ನೆಲದಪ್ರಶ್ನೆ, ಮತ, ಧರ್ಮ, ಕುಲವೆಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡ 'ಮೌಲ್ಯ'ದ ಕುರಿತ ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವೊಂದು ಓದೂ ಕೂಡಾ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವೂ, ನಿರಪೇಕ್ಷವೂ ಆಗಿರಲಾರದು. ಪಠ್ಯವೊಂದರ ಓದುಗರು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಓದುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಓದು ಕೂಡಾ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಆದ ಓದಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಓದುಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಆಯಾಮಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ನೆವವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದಿನ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಾಪಿಸಹೊರಡುವ ಸತ್ಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ರಾಜಕಾರಣ ಹೇಗೆ

ಸಂಭವಿಸಿವೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯವು ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದುಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ಸತ್ಯಗಳ ಹಿಂದಣ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆಗೊಡ್ಡುವ ಯತ್ನಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೧. ಕವಿಯ ಕಾಲದೇಶದ ನೆಲೆಯಿಂದ (ಕವಿಯ ವಂಶ, ಕವಿನಾಮ, ಆಶ್ರಯದಾತ ಇತ್ಯಾದಿ.)

೨. ಕಾವ್ಯದ ಕಾಲದೇಶದ ನೆಲೆಯಿಂದ(ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ)

೨.೧. ಕವಿಯ ಕಾಲದೇಶದ ನೆಲೆಯಿಂದ :

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗ ಕವಿಯ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಪುನಾರಚನೆ. ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆತನ ಜೀವನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾಹಿತಿಕೋಶವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಮಾದರಿಯಿದು. ಈ ಮಾಹಿತಿಕೋಶವು ಕವಿಯ ಕಾಲ, ಹೆಸರು, ಮನೆತನ, ಜಾತಿ, ಮತ, ಜೀವನವಿವರಗಳು, ಆಶ್ರಯದಾತ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯದಾತನೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧ; ಕವಿ ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಸಂಬಂಧ–ಭಾಷೆ, ಪರಿಸರ, ಕವಿಯ ಪೂರ್ವಿಕರು ಮತ್ತು ನಾಡಿನೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಹೆಸರಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಾಗೂ ಮತಸಂಬಂಧಿ ವಿಶೇಷತೆ, ಆತನ ವಂಶ, ಆಶ್ರಯದಾತಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒಲವುಗಳು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಶೋಧನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ನಿಖರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವೆಂದೇ ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಏಕಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ಈ ಚಿಂತನಾಮಾದರಿ ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಸತ್ಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ರಾಜಕಾರಣವೊಂದನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಲು ಅದು ಹೆಣಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆಯ ರಾಜಕಾರಣ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗುವ ಸತ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಇತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶುದ್ಧವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಶುದ್ಧವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಸಿ, ನೆನಪುಗಳ ನಡುವೆ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಯದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಓದಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಶುದ್ಧಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು

ಆಶಯವಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬಹುದಾದ, ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ನೆಲೆಯ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕಲಬುರ್ಗಿ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರರ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು, ಇಲ್ಲಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಸತ್ಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣ–ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅ. ಕವಿಯ ಕಾಲ: ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ನಾವಿಂದು ಓದುತ್ತಿರುವ ಮುದ್ರಿತರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯಲು ತೊಡಗಿ ಈಗಿನ್ನೂ ಒಂದೂವರೆ ಶತಮಾನವೂ ಮುಗಿದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇರುವ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ನಮ್ಮಿಂದ ಐದಾರು ಶತಮಾನಗಳಾಚೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಂಪನದೆನ್ನುವ ಕಾಲವನ್ನು ನಮಗಿಂತ ಸಾವಿರವರ್ಷಗಳ ಆಚೆಗಿನ ಕಾಲವೆಂದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ನಡುವೆ ಓಲೆಗರಿಯ ರೂಪದಿಂದ ತೊಡಗಿ ಇಂದಿನ ಕಾಗದದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತ ಪ್ರತಿಗಳ ತನಕ ಹರಿದುಬರುವಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದವರು ಯಾರ್‍ಯಾರು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು, ಹೇಗೆ ಕೈಯಾಡಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬ ದಾಖಲೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಿಸಿ ಇಂದು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಪಠ್ಯವನ್ನೆ ನಿಖರಪಾಠ ಅಥವಾ 'ಶುದ್ಧಪಾಠ'ದ ಪಠ್ಯವೆಂದುಕೊಂಡು, ಆತನ ಕುರಿತ ಕಾಲದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದಂತೆ ಕವಿಯ ಜನನಕಾಲ, ಕಾವ್ಯಬರೆದ ಕಾಲಗಳ ನಿಖರ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಆದ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವವಾಗಿ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಜನನ, ಜೀವಿತಕಾಲದ ಕಾಲಧರ್ಮ ಗುರುತಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ನಿಖರಕಾಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕವಿಗೊಂದು ಕಾಲವನ್ನು ನಿಗಧಿಗೊಳಿಸಿದ ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ದೇಶಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಆ ನಂಟು ಯಾರೊಂದಿಗೆ ಎಂಬ ಹಕ್ಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಥವಾ ಕವಿಯ ಮೇಲಿನ ಓನರ್‌ಶಿಪ್‌ನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಹಾದಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುಚರ್ಚೆಯ ತುರ್ತುಗಳಿಲ್ಲ. ಕವಿ ಯಾವ ಕಾಲದವನು? ಯಾವ ದೇಶ/ನಾಡಿನವನು? ನಮಗಿಂತ ಎಷ್ಟು ದೂರದ ಕಾಲದವನಾಗಿ ನಾಡಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಪಳಮೆಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬಲ್ಲ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಷ್ಟೇ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ತುರ್ತು. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಭಾಷೆಯ

ಸ್ಥಾನಮಾನವೆಂಬ ರಾಜಕೀಯ ತೀರ್ಮಾನದ ಲಾಭಗಳು ದಕ್ಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗೆ ಪುರಾತನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೃದ್ಧಿಯೂ, ಅದರ ಕಾರಣಿಕನಾದ ಕವಿಯ ನಿಖರಕಾಲವೂ ಖಚಿತವಿದೆಯೆಂಬ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಕಾಲ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯದ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಖಚಿತ ಮಾಹಿತಿಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. 'ದುಂದುಬಿ ಸಂವತ್ಸರೋದ್ಭವಂ' ಎಂದೋ, 'ಶಕವರ್ಷಮೆಂಟುನೂರಕ್ಕೆ ಕಡೆಯೊಳ್ ಅರವತ್ತೂಮೂರು ಸಂದಂದು' ಎಂದೋ ಪಂಪ ಹೇಳಿದನೆನ್ನುವ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಆತನ ಕುರಿತಾದ ಕಾಲನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವಿವರಗಳ ಬೇರೆ ಆಧಾರಗಳು ಕಡಿಮೆಯೇ. ಇದನ್ನೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಿ.ಎಲ್.ರೈಸರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಹಾಗೆ ಅನೇಕರ ಉಪೋದ್ಘಾತಗಳು ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭ ಭಾಗವೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಅನ್ಯಮಾಹಿತಿಗಳ ಕೊರತೆ ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಕಾಲಸಂಗತಿಗಳ ಮೇಲಿನ ವಿಶೇಷ ಅವಧಾರಣೆಯಿಂದಾಗಿ, ಪಂಪ ಕವಿಯ ಜನನಕಾಲ, ಕೃತಿ ರಚನೆಯ ಕಾಲಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಭಿನ್ನಾಬಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೯೦೨(ಶಾ.ಶ.೮೨೪)ಎಂದೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಂ.ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರು, ಶಾಲಿವಾಹನಶಕೆಯ ೮೬೩ನೆಯ ಪ್ಲವಸಂವತ್ಸರವು ಉತ್ತರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇರೆಗೆ ಕ್ರಿಶ ೯೪೦-೪೧ರಲ್ಲಿ, ದಕ್ಷಿಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಿ.ಶ.೯೪೧-೪೨ರಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಪಂಪ ಹೇಳುವ ಈ ಕೃತಿರಚನೆಯ ಕಾಲ ಕ್ರಿಶ ೯೪೨ಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಮಾಹಿತಿ ತುಂಬುವಂತೆ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ 'ಕರೀಂನಗರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪಂಪಭಾರತದ ಪದ್ಯಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನವು ಶಕ.ವರ್ಷ.೮೬೮(ಕ್ರಿ.ಶ.೯೪೬)ಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕರೀಂನಗರದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಪದ್ಯ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. 'ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಆದಿಪುರಾಣದ ಪದ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಅವರದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಲೇಖನ ಕ್ರಿ.ಶ ೧೧೩೮ಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೇಲೂರು ಗ್ರಾಮದ ಆದಿನಾಥ ಬಸದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗರ್ಭಾಂಕಣದ ಬಾಗಿಲುವಾಡದ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಪದ್ಯವಿರುವುದನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಭಿನ್ನಪಾಠವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಲೇಖನಗಳೂ ಪಂಪಕೃತಿಗಳ ಕಾಲನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯ ಓದುಗಳೇ. ಈ ಶಾಸನಗಳಿಗೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಪಂಪಭಾರತ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಶಾಸನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ 'ಪಂಪಭಾರತ' ಪ್ರಚುರತೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದಿತ್ತೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಎರಡೂ ಲೇಖನಗಳು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. 'ಪಂಪ ಭಾರತ ರಚನಾಕಾಲ- ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ' ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಕವಿ-ಕೃತಿಗಳ ಕಾಲದ ಕುರಿತಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಚರ್ಚೆ ಕಾಲಮಾನದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ

ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ದಿನ, ತೇದಿಯ ವಿವರ ಹೇಳುವ ಜರೂರತ್ತು ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬರೆದುದೇ ತಾಮ್ರಶಾಸನಂ?' ಎಂದು ಪಂಪನನ್ನು ಜನ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆಂದು ಊಹಿಸುವ ಈ ಓದಿಗೆ ಯಾರು ಆ ಜನ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲೀ, ಸಂಕಟವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಯ ದಿನಾಂಕ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಜೋತುಬೀಳುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ 'ಪಳಮೆ'ಯ ದಾಖಲಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆಯಿದೆಯಾದರೂ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನಾರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವನ್ನೇನೂ ಇವು ಚರ್ಚಿಸಲಾರವು. ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನೇರವಾದ ಮುಖಾಮುಖಿ ನಡೆಸದ ಇವು ಒಂದರ್ಥದ ಹೊರ ಓದುಗಳು. ಇವು ಪಂಪ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕವಿಚರಿತೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಸಹಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಮೌಖಿಕಜಗತ್ತಿನ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರಹವನ್ನೇ ಭಾಷೆಯ ಅಧಿಕೃತ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಆದಿಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿಕವಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಓದುಗಳಿವು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಅವಿರತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡುವ ಈ ಕಾಲ ನಿರ್ಧಾರಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಬರಹಗಳು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರೆನ್ನುವ 'ಮುಮ್ಮುಖವಾದ ಕಾಲಚಲನೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ'ಯ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿ ಅನುಸರಿಸಿದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಆದಿಕವಿಯೊಬ್ಬನಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆದಿಕಾಲವೊಂದನ್ನು ನಿಖರಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಆದಿಕಾಲದ ಉಪಾದಿಗಳೆನ್ನುವಂತೆ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ ದುಡಿದಿವೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕಿರುವ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ, ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜಸ್ಸಿನ ವೀರಯುಗ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಿರಸಮಾಜದಂತಹ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೂ ಅಂಟಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕವಿಚರಿತೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಸಹಕರಿಸುವ ಕವಿಯ ಕಾಲಸಂಬಂಧಿ ಓದುಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯೊಂದರ ಕವಿಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಕಾವ್ಯದ ಜಾಗವೆಲ್ಲಿ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ತೃವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಖರಗೊಳಿಸುವ ಕಾಲದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಿಂದುವಿನ ಹುಟ್ಟಿನಾಚರಣೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂಶವೇ ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿ. ಕವಿಯ ಕಾಲ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಹೊರ ಓದುಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಳಮೆ, ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಹೆಮ್ಮೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯ.

ಆ. ಕವಿಯ ಹಿರೀಕರು ಮತ್ತು ಬದುಕು: ಸಹಜವಾಗಿ ಯಾವ ಕವಿಯೂ ತನ್ನ ವಂಶವನ್ನು, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾರ. ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾಕೆ ಕೊನೆಗೆ ಬಂತು ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ. ಇದು ಆ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಅಸಲಿಯತ್ತನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಬಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಪಂಪನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ

'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರು ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಮರೆಯದೇ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದುದನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕವಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ಓದುಗಳು ಮರು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರು ವೆಂಗಿನಾಡಿನ ಶ್ರೀವತ್ಸದ 'ಕಮ್ಮೆಬ್ರಾಹ್ಮಣರು' ಎಂದೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರು ಪಂಥೀಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ವೆಂಗಿಮಂಡಲದವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳಿಗೆ, ಆತನ ವಂಶಿಕರ ಪಂಥೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣದ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೆಂಗಿಮಂಡಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಪ್ರಾಚೀನ (ಭಾಷಿಕ)ರಾಜಕೀಯ ಅವರಣದ ಕುರಿತ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವೊಂದರ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಈ ವೆಂಗಿನಾಡನ್ನು ಆಂಧ್ರವಲ್ಲದ ಕನ್ನಡದ ಸರಹದ್ದಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೊದಗುತ್ತದೆ.

ಈ ವಂಶಸ್ಥರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆದರೆ ಆಂಧ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲ(!?), ಕನ್ನಡ ಮೂಲದವರೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯತ್ನವು ಮುಳಿಯ ಅವರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮೂಲತಃ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಂಶಸ್ಥರಾಗಿದ್ದ ಆತನ ಪೂರ್ವಿಕರು ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದರೆಂಬುದೂ, ಹಾಗೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದವನು ಅಭಿರಾಮ ದೇವರಾಯನೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹೀತನಾಗಿದ್ದ ಪಂಪನ ತಂದೆ ಭೀಮಪಯ್ಯನೆಂಬುದೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಿಕರ ಬಗೆಗೆ ಆತ ಕೊಡುವ ವಂಶಾವಳಿ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗನಾಗಿ ಬರುವ ಮಾಧವ ಸೋಮಯಾಜಿಯ ಹೋಮಾಧ್ವರ ಧೂಮದ ಬಗೆಗೆ "ನಿಜಯಶವನ್ನು ಕರಿದುಮಾಡಿಕೊಂಡ" ಎಂದಿರುವುದಾಗಿ ಓದುತ್ತಾ ಬಂದುದನ್ನು ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು 'ಹಿರಿದು' ಎಂಬ ಭಿನ್ನ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುವುದಲ್ಲದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಜೈನ ಪಾಠಾಂತರಕಾರರ ಕೈಚಳಕವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೈನ ಪಾಠಾಂತರಕಾರರ ಮೇಲಿನ ಆಪಾದನೆಯ ರೂಪದ ಈ ಭಿನ್ನಪಾಠದ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ, ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಅಸಹನೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವೈದಿಕಪರ ನಿಲುವಿಗೆ ಪೂರಕ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದೆ. ಇಂತಹ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಬಸವರಾಜು ಅವರು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿದ್ದರಿಂದಲೋ ಏನೋ, ಬಹುಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಪಾಠತಿದ್ದುವಿಕೆಗೆ ಪುರಾವೆಗಳಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಹಿರೀಕರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಕುರಿತು ಗೌರವವಿತ್ತೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಬಂದುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವೈದಿಕತೆಯನ್ನೇ ನೆಲದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಿರಿಮೆಯ ಗಂಗೋತ್ರಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವೇಗ ಒದಗಿಸಿದ ಕುರುಹುಗಳೇ ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಗೆ ಆತನ ವಂಶಸ್ಥರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪರೋಕ್ಷ ಯತ್ನಗಳು ಆತನ ವಂಶಿಕರನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಜೈನನಾದರೂ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕತೆಯು ಮೇಳೈಸಿಕೊಂಡುದರಿಂದಾಗಿ ಆತನಿಂದ ಇಂತಹ ಉತ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೆಂಬಂತೆ ಪಂಪನ ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡುದೇ ಅಧಿಕ. ಆದರೆ ಇದು ಪಂಪನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ರಾಜಕಾರಣದ ಪೈಪೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಆಸಕ್ತವಾದ ಚರ್ಚೆ. ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗಳಿಗೆ ವೈದಿಕಸತ್ವದ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದ ರಾಜಕಾರಣವಿದು. ಇದು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಸತ್ವವನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿ, ಹೆಚ್ಚೂಕಡಿಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಮರುಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮರುವಲಸೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ.

ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪಂಪನನ್ನು ದಾಟಿಕೊಂಡು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ವೈದಿಕದ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಸ್ಥೂಲ ಛಾಯೆಯೂ ಇದೆ. ಮತಾಂತರಿಗಳನ್ನು ಮಾತೃಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮರಳಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ ಸಂಭ್ರಮಪಡುವ ಭೂತವಲಸೆಯ ಪುನರ್‌ಶುದ್ಧೀಕರಣದ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ, ಈ ರೀತಿ ಕವಿಯ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮವನ್ನು ಕಾವ್ಯಸತ್ವದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಂತಹ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪಂಪನನ್ನು ಆತನ ತಾಯಿಯ ಕಡೆಯಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನೆಲೆಗೆ ಬಂಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಆ ಪಂಪೋಕ್ತ ಜೋಯಿಸ ಸಿಂಘನ ಮಗಳು ಅಬ್ಬಣಬ್ಬೆಯ ವಂಶಸ್ಥರು ಇನ್ನೂ ಬದುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯತ್ನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು[7] ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಮನಸ್ಸುಗಳೇ ಕಾವ್ಯೋತ್ತರವಾಗಿ ಪಂಪನ ಬದುಕು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಲೇ, ಪಂಪನಿಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದ್ದ ಅಗ್ರಹಾರವು ಕಾಲಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಳಿದು ಹೋಯಿತೆಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತವೆ. ಆತನ ಕುಲಬೆಡಗುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅಗೆದು ಸಾವಿರವರ್ಷದ ತರುವಾಯವೂ ವಂಶದ ಕುಡಿಯೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯಬಲ್ಲ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ, ಧರ್ಮಪುರಿಯ ಕುರುಹೇ ಸಿಕ್ಕದಂತಾಗಿರುವುದರ ಕಾರಣವು ಸಂಕಟವಾಗಿ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಂಪ ಪ್ರತಿಭೆಯ ವೈದಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಅಭಿಮಾನವನ್ನೂ, ಕಾವ್ಯೋತ್ತರ ಪಂಪ ಬದುಕಿನ ಅನುಕ್ತಿಗಳ ಕುರಿತು ಮೌನವನ್ನೂ ತಾಳುವ ಯೋಚನಾಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಸತ್ವಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರವೇ ಕಾರಣವೆಂಬ, ಕಾವ್ಯೋತ್ತರವಾದ ಆತನ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಪಟ್ಟಭದ್ರರಿಂದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ದಾಳಿ ನಡೆದಿರಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರತಿವಾದವೂ ನಡೆದುದಿದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲದೆ

ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಠ್ಯಗಳೂ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಗಳ ಹಿಂದೆ ವೈದಿಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒತ್ತಾಸೆ ಮತ್ತು ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾದಸರಣಿಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ತಳಜಾತಿಗಳು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಒಳಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇಡಿಯ ವಾದದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತಾದ ಹಿತಾಸಕ್ತ ಸಂಕಥನದ ಸಮ್ಮತಿ ಮತ್ತು ಅಸಮ್ಮತಿಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟವಿದೆ.

ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಧರ್ಮವುರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಯ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, ೧. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರಿಕ್ಯಾಲಶಾಸನ: ಹೆಚ್ಚಿನ ಶೋಧಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು' ಹಾಗೂ ೨. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ 'ಪಂಪನ ಪರಿಸರಗಳು'. ಈ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಂತು ವಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಇಡಿಯ ಲೇಖನ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮವುರವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಸ್ಥೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಾಸನವನ್ನು ಬಹುಮೂಲ್ಯವಾದ ಆಕರವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುವ ಈ ಘಟನಾಧಾರಿತ/ ಪೊಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ ಆಲೋಚನಾವಿಧಾನ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಊಹೆಗಳನ್ನೂ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಊಹೆಗಳು ಮುಂದೊಡ್ಡುವ, ಪಂಪನಂತಹ ಜೈನನೊಬ್ಬನಿಗೆ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನೇ ಯಾಕೆ ಕೊಟ್ಟರು, ಅಗ್ರಹಾರವೆಂಬುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನೆಲೆಗಷ್ಟೇ ಇದ್ದ ಹೆಸರಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ತಂದುಕೊಳ್ಳದೇ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಿಕ್ಕುವ ಕುರುಹುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಜೈನಬಸದಿ ಇದ್ದಿರುವುದನ್ನು ಊಹಿಸುವ ಸಂಶೋಧಕರು, ಜಿನ ಸಮುಚ್ಚಯದ ಪಳಯುಳಿಕೆಯೂ ಸಿಗದಂತಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಘರ್ಷ ಇಲ್ಲವೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ನಮ್ಮ ಹೆಮ್ಮೆ' ಹಾಗೂ, 'ಕನ್ನಡಾಯಣ'ದಂತಹ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲದೆ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಸುದ್ದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಬರೆದ ಸಂಶೋಧನಾ ಲೇಖನ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಮತವಲಸೆಯನ್ನು ಸತ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಹಲ್ಲೆ'ಯೆಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ಅವರಿಗೆ, ಪಂಪನ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿನ ಬಸದಿಯ ಕುರುಹುಗಳೂ ಸಿಗದಂತೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾದುದು ಯಾಕೆ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ! ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರನ್ನು ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಅವರಲ್ಲಿ, ಮತಾಂತರಕ್ಕೊಳಗಾದ ಪಂಪನಿಗೆ ನೀಡಲಾದ ಅಗ್ರಹಾರದ ಸ್ಥಳನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯ ಕುತೂಹಲ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಭಾವ್ಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಊಹಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.[೨] ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯ

ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು, ಕಟ್ಟಡಗಳಿರುವ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಇರುವಂತೆ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಭಾಸವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪಂಪನಂತಹ ಮಹಾಕವಿಯೊಬ್ಬ ನೆಲೆಸಿದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಮ್ಮೆಯಂಬಂತೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕಾಳಜಿಯೇನೋ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾಳಜಿಯ ನಡುವೆಯೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರ ಲೇಖನ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯೋತ್ತರ ಬದುಕಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗಬಲ್ಲ ಜೀವನ ಪರಿಸರವೊಂದು ಹಾಳು ಹಂಪಿಯ ವೈಭವನಾಶದ ಕಥನದೋಪಾದಿಯ ಯಾವುದೇ ಊಹೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬರಲಾದ ವಿನಾಶದ ಕತೆಯ ಜರೂರತ್ತು ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಕವಿಯ ಜೀವನ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹದ್ದೊಂದು ಊಹೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಅನಗತ್ಯ ಉತ್ಪನನವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಪಂಪನ ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಈ ಊಹೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಆದರೆ ಪಂಪನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಧರ್ಮಪುರವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಮಯವಾಗಿದ್ದ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಊಹಿಸುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಲೇಖನ, ಅದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೇ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಏಕೈಕ ಉದಾಹರಣೆಯಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಗ್ರಹಾರ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯೋತ್ತರ ಬದುಕಿಗೆ ಬೆಸೆಯುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಕವಿಯ ಜೀವನ ವಿವರಗಳು ನಲವತ್ತರ ವಯೋಮಾನದ ತರುವಾಯ ಲಭ್ಯವಾಗದೇ ಇರುವ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪಂಪನದು ಅಕಾಲ ಮರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಜೈನವಾತಾವರಣ ವರ್ಧನೆಯ ಯತ್ನವನ್ನು ಜಿನವಲ್ಲಭ ಮಾಡಿದಂತೆಯೂ, 'ಬರೆದುದೇ ತಾಮ್ರಶಾಸನ' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವು ಅಗ್ರಹಾರದ ಒಡೆತನದ ಬಗೆಗೆ ಎದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಎಂಬಂತೆಯೂ ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಪನ ಬದುಕು ಹಾಗೂ ದತ್ತಿಯಾದ ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸದ ಮತ ಸಂಘರ್ಷದ ಮಹತ್ವದ ಊಹೆಯೊಂದನ್ನು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ವೈರಿ ದಾಳಿಯಿಂದ ಹಾಳಾಗಬೇಕಿದ್ದ ಬೋಧನ, ವೇಮುಲವಾಡಗಳೂ, ಅನ್ಯ ಮತೀಯರಿಂದ ಹಾಳಾಗಬೇಕಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಗಂಗಾಧರಂ ಗ್ರಾಮವೂ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದಿರುವಾಗ, "ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಈ ಹಳ್ಳಿಯೇ ಏಕೆ ನಾಶವಾಯಿತು?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಪೂರ ಮುಂತಾದ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರಕೋಪಗಳಿಗೂ ತುತ್ತಾಗದ ಈ ಸುರಕ್ಷಿತತಾಣದ ನಾಶದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಜೈನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನೇ ಅವರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಹೊಂದಿಯೂ ಅದರ ಸುಖ ಉಣ್ಣಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಧರ್ಮಪುರದ ನಾಶವನ್ನು ಕನ್ನಡಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದುರಂತವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.[೬] ಇದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ

ಭಾರತದ ಮತೀಯ ಗಲಭೆಗಳ ಕುರಿತ ಮಾನವೀಯ ಮುಖವೂ, ಆ ಗಲಭೆಗಳ ಹಿಂದಣ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಸಿಟ್ಟು ಎರಡೂ ಹೌದೆನ್ನಬಹುದು.

ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ, ಆತನ ಕಾವ್ಯಸತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಸ್ಥಾಪಿತ ನಿಲುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಲೇಖನದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶ. ಇದು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ರಾಜಕಾರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಮತಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಲೇಖನ, ಪಂಪನ ವಂಶಜರ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಸೆಯನ್ನು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಕ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಮತವಲಸೆಯನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸುವ ಪೂರಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೊಂದು ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಲೇಖನ, ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲ ದಕ್ಕುವಂತಾದ ನಿಜ ಕಾರಣವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗುಣವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿತವಾದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವೈದಿಕದ ಬೀಜ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾ ಬಂದ ರೂಢಿಗೆ ಅಥವಾ ಪಂಪನಲ್ಲಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡುದಕ್ಕಿಂತ ಈ ಚಿಂತನೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಈ ಲೇಖನವು ಪಂಪನಿಗೆ ನೀಡಲಾದ ಧರ್ಮಪುರ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುರಕ್ಷಿತತಾಣವಾಗಿಯೂ ಅದರ ಕುರುಹೇ ಉಳಿಯದಂತೆ ಅಳಿದು ಹೋದುದನ್ನು ವಿಷಾದದಿಂದ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅಸಹನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ನೆರಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಾಡಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕೊಡುಗೆಗಳು ವೈದಿಕೇತರವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವೈದಿಕವು ಕೇವಲ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಜಡ್ಡನ್ನುತ್ಪಾದಿಸುವ ಕಾರ್ಖಾನೆ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಲ್ಲಿ, ದೇಶದ ಅನ್ಯಮತಗಳಿಗಿರುವ ಸೃಜನಾತ್ಮಕಶಕ್ತಿಯ ಕುರಿತ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಇದೆ. ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ವೈದಿಕತೆಯ ಕುರಿತ ಅಸಹನೆ ಇದೆ. ತಾನೇ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪಾದಕ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಕ ಎನ್ನುವ ವೈದಿಕ ಅಂಬೋಣದ ನಿರಾಕರಣೆಯಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಕನೆನ್ನುವಂತೆ ಹಾಕಲಾದ ಅದರ ಮುಖವಾಡಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಸಾಮರಸ್ಯ ಪರಂಪರೆ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದ ಅದರ ಅಸಹನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೆನೆಯುವ ವೈದಿಕ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣವಿದೆ.

ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅಗ್ರಹಾರ ಹಾಗೂ ಅಗ್ರಹಾರಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದೇ ದಾಖಲಿಸಲು ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅದರ ಅಸಹನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಸತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುವ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ನಿರೂಪಣೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿರಕ್ಷಣೆಯ ದಾಳಿಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುವಂತಿದೆ. ಊರಳಿವಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊರಮೂಲಗಳಿಂದ ಹುಡುಕುವ ಬದಲು ಅಸಹನೆಯ ಸಹಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಅಸಹನಾ ಪರಂಪರೆಯ

ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಅಭಾವ ನಾಡಚರಿತ್ರೆಗೆ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ನಷ್ಟವನ್ನು ಅಂದಾಜಿಸುತ್ತಾ, "ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದುರಂತವೆಂಬಂತೆ ವೃಷಭಶೈಲದ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಂಗಿ ತುಂಡುಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತ ಅನಾಥಶವದ ಹಾಗೆ ಪಂಪನ ಧರ್ಮಪುರ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ"[೪] ಎಂದು 'ಆದಿಕವಿ'ಯ ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಗಾಯದ ಗುರುತು ತೋರಲಾಗಿದೆ. ಇಂದಿನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ ತಂತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ನಾಡಚರಿತ್ರೆಯ ಗಾಯವೊಂದನ್ನು ಈ ಲೇಖನ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯ ಮತಪಂಥಗಳ ಕುರಿತು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿಡಲಾದ ಅನುಮಾನ, ಶಂಕೆಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಅಭದ್ರತೆಯ ಭಾವನೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪಂಪನ ಕಾಲಕ್ಕೊಯ್ದು, ಔಷಧಿ ಕಾಣದೆ ಉಳಿದುಬಂದ ರೋಗ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದರ್ಶಿಸುವ ಲೇಖನ, ಇತಿಹಾಸದ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ವಿಷಾದಪಡಬೇಕಾದ ಮುಖವೊಂದನ್ನು ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಲೇಖನದೊಳಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕಾಣಲಾಗದು. ಕಾವ್ಯೋತ್ತರವಾಗಿ ಕವಿಗೆ ನೀಡಲಾದ ಅಗ್ರಹಾರದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ನಾಶವಾದುದರ ಬಗೆಗಿನ ಮೌನ ಮತ್ತದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿವು. ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಧಾರೆಗಳ ನೆರಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಚರ್ಚೆ ವೈದಿಕರನ್ನೇನೋ ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ತುಂಬಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಲೇಖನವು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಭಾರತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮತೀಯದಾಳಿಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಸರಾಗವಾಗಿ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಧೋರಣೆಗೆ ವೈದಿಕದಿಂದಾಚೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆ ಇದೆಯೆನ್ನಲಾಗದು.

ಯಾವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತ ಮರು ನಿರೂಪಣೆ ಮತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಮುಕ್ತವಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುಲೀನ ಅಥವಾ ಪರಿಶುದ್ಧ ಮೂಲದೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಈ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯ ಪುನಾರಚನೆ ಕುರಿತು ವಿರೋಧ ತೋರುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಇತಿಹಾಸ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇ. ಆಶ್ರಯದಾತನ ವಂಶಾವಳಿ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯದಾತನೊಂದಿಗೆ ಕವಿಯ ಸಂಬಂಧ: ಮುಳಿಯ ಅವರು ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಕುಲಶಾಖೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯನ್ವಯ, ಇಮ್ಮಡಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಕುಲಶಾಖೆಯು ಎರಡನೆಯ ಪುಲಕೇಶಿಯ ಮಗನಾದ

ಜಯಸಿಂಹವರ್ಮನಿಂದ ಕವಲೊಡೆದು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ ಲಾಟ ಚಾಲುಕ್ಯ ಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದುದು. ಮುಳಿಯ ಅವರು "ಲಾಟದ ಚಾಲುಕ್ಯ ಶಾಖೆಯವರನ್ನು ಲಾಟದ ಚಾಲುಕ್ಯರು, ಅಥವಾ ಬೋಧನ-ಚಿತ್ರಕೂಟಗಳ ಚಾಲುಕ್ಯರು, ಅಲ್ಲವೆ ಲೆಂಬುಳವಾಟ (ವೇಮುಲವಾಡ) ಚಾಲುಕ್ಯರು ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು"[39] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಪನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಚಾಲುಕ್ಯವಂಶದ ಮೂಲವನ್ನು ಬಾದಾಮಿಚಾಲುಕ್ಯ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರೂ 'ಪಂಪನ ಐತಿಹಾಸಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ'ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವೇಮುಲವಾಡದ ಚಾಲುಕ್ಯರನ್ನು ಬೋಧನದ ಚಾಲುಕ್ಯರು ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಶ್ರಯದಾತ ಅರಿಕೇಸರಿಯು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಗೊಜ್ಜಿಗನೊಂದಿಗೆ ಸೆಣಸಿದ ಕಥನವನ್ನೆ ಪಂಪ ತನ್ನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯ ಓದುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಆಶ್ರಯದಾತನ ರಾಜಕಾರ್ಯದನೆಲೆ, ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯಾದ ಕನ್ನಡದ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳೇ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅನೇಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಮುನರುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಪಂಪ ಮತ್ತು ಅರಿಕೇಸರಿಯರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಬನವಾಸಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೇ ಆರಂಭದ ಒಡನಾಟವಿತ್ತೆಂದೂ, ಕವಿ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯದಾತನ ಒಡನಾಟ/ಸ್ನೇಹವೇ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಸೋಂಕಿತ್ತಿದೆ ಎಂದೂ, ನಾಡಬದುಕನ್ನು ಆತ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೂ ಈ ಓದುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿವೆ. ನಾಡು ಅಥವಾ ಕನ್ನಡಕ್ಕೊಂದು ಸಂಭ್ರಮದ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯೇ ಈ ಓದುಗಳ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಪಂಪನಂತಹ ಕವಿ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯದಾತ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳೆರಡೂ ಕನ್ನಡವೆನ್ನುವ ಭಾಷಿಕಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿ, 'ಅನ್ಯ'ವಲ್ಲದ 'ಸ್ವ'ವಲಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿದೆ. ಪ್ರಾಂತ್ಯವಾರು ವಿಭಜೀಕರಣದ ತರುವಾಯದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾದ ಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೆನ್ನುವ ಭಾಷಾಕುಟುಂಬ ಚಿಂತನೆ ಇದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಓದುಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವೊಂದಿದೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅರಸನ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಮುಖ್ಯ. ಕವಿ ಆಶ್ರಯದಾತ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಸ್ವಭಾಷಿಕ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ತುಂಬಿದ ಈ ಗತಕಾಲದ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಗುಣವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರಸರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡದ ಈ ಕ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ಏರಿಳಿತಗಳಿಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ. ಕವಿ ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಸಂಬಂಧ: ಕವಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆತನ ಆಶ್ರಯದಾತ, ವಂಶ ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಸ್ವನಾಮಗಳೆಂಬ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಆಶ್ರಯದಾತ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡದವನಾಗಿ, ಆತನ ವೇಮುಲವಾಡ/

ಬೋಧನದ ಚಾಲುಕ್ಯವಂಶದ ಮೂಲವನ್ನು ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ತರುವಾಯ ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯವಂಶದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅರಸು ಮನೆತನವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಇರಿಸಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ರೂಢಿಯಾಗಿಬಿಟ್ಟದೆ. ಅದೇ ತೆರನಾಗಿ ಪಂಪನ ತಂದೆಯ ಕಡೆಯ ವಂಶಸ್ಥರನ್ನು ವೆಂಗಿಯ ಕಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿಯೂ, ವೆಂಗಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸೀಮೆಯಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸಿ ಕವಿಯ ಹಿರೀಕರನ್ನೂ 'ಕನ್ನಡ'ದ ಜೊತೆಗೇ ಬಂಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ತಾಯಿಯಾದರೋ ಅಣ್ಣಿಗೇರಿಯ ಜೋಯಿಸ ಸಿಂಘನ ಮಗಳೆಂದು ಕವಿಯೇ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕವಿಯ ಕನ್ನಡ ಸಂಬಂಧ ದಟ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲದೆ ಪಂಪನ ತಾಯಿಯ ವಂಶಸ್ಥರು ಇನ್ನೂ ಅಣ್ಣಿಗೇರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ತೋಡಿಕೊಂಡುದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ನಾಡು ಗಮನಿಸಿದೆ.[೬] ಹಾಗಾಗಿ ಪಂಪನಿಗಿರುವ ಈ ಮೂಲಚಹರೆಯ ಪುನಾರಚನೆಯ ಗೆರೆಗಳು ಅವನನ್ನು ಕೇವಲ ಕನ್ನಡವೆಂಬ ಅಮೂರ್ತದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆರಳು, ಜಾತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ.

ಪಂಪನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನಾರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆತನ ತಂದೆಯ ಕಡೆಯ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂದಾಯವಾದ ನೆನಕೆ, ಪಂಪೋತ್ತರವಾದ ಕುಲಶಾಖೆಗಳ ಕುರಿತ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಚಿತ್ರವೆನ್ನುವಂತೆ ಪಂಪನ ತಾಯಿಯ ಕಡೆಯಿಂದ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದಿರುವ ಕುಲಶಾಖೆಯೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಚಾಲನೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ! ಪಂಪನ ತಾಯಿಯ ವಂಶಸ್ಥರು ಇನ್ನೂ ಅಣ್ಣಿಗೇರಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ, ಅವರಿನ್ನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತೀಯರಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಂಭ್ರಮದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ! ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಆತನ ತಾಯಿಯ ಮನೆತನದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ? ಇದು ಕವಿಯನ್ನು ಹೆತ್ತಾಕೆಗೆ ಸಂದಾಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ಗೌರವವೆ? ಒಂದು ವೇಳೆ ತಾಯಿಯ ಕಡೆಯಿಂದ ಗೌರವ ಸಂದಾಯಕ್ಕೆ ಯೋಚಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯೇ ಇದಾಗಿದ್ದರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಮೈಲಿಗಲ್ಲೆನ್ನಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಎಲ್ಲ ಯಶಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ತಗಲಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾತೃ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಅನುಬಂಧವಾಗಿಯಷ್ಟೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ತಾಯಿಯ ವಂಶಸ್ಥರನ್ನು ಮರುಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಉದ್ದೇಶಗಳಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಕೆಯ ಹೆತ್ತಪ್ಪ ಜೋಯಿಸ ಸಿಂಘ ಮತ್ತವನ ಕುಲಬಳ್ಳಿಗೆ ಈ ಕವಿ ಸಂಬಂಧದ ಗುಣಾಂಕವನ್ನು ಅಂಟಿಸಲು ಯೋಜಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದೇ ಅಣ್ಣಿಗೇರಿಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯವೋ, ಇನ್ನಾವುದೋ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವೋ ಯಾಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದರ

ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕಿಂತ, ಪಂಪನ ವಂಶಸ್ಥರ ಮನೆ ಇದ್ದುದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅದರ ಭಾವಚಿತ್ರದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕಷ್ಟೇ ಇದು ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿಕೊಂಡ ಇಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಕವಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆತನ ಅಸಲಿ(?) ವಂಶಸ್ಥರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಸ್ಮಾರಕ ನಿರ್ಮಾಣದ ಉದ್ದೇಶ, ಪ್ರತಿಮಾಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾದ ಒಲವು ಇದಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಶಾಲೆಗಳು ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟು ಮ್ಯೂಸಿಯಂಗಳ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುತ್ತಿರುವ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ, ಭುವನೇಶ್ವರಿಯ ವಿಗ್ರಹ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಹೊರಡುವ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ತೆರದಲ್ಲಿ ಇದು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿರಕ್ಷಣೆಯ ಮುಸುಕಿನ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಅದೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು. ಕವಿ–ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂಥ ಕವಿಯ ಮತಾಂತರಪೂರ್ವದ ವಂಶಬೇರುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಮರುಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಈ ಯತ್ನ ಕವಿಯನ್ನು ಮರಳಿ ಆ ಹಳೆಯ ಕುಲಕಟ್ಟಳೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಯ್ದುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮರಳುವ ಪುನರ್‌ಪಯಣದ ಆಶಯವೂ ಹೌದು.

ಕವಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗೆ ನೀರೆರೆದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಭಾವಳಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ ಪರಿಸರ, ಒಡನಾಟಗಳು ಈ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಕನ್ನಡ ಪರಿಸರದ ಆರಂಭಕಾಲದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವತ್‌ಕೇಂದ್ರ, ಆತ ಇಲ್ಲಿದ್ದು ಯಾವುದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾದ, ಆತನ ಕಾವ್ಯದೊಳಕ್ಕೆ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಒಡನಾಟ ಏನು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿತೆಂಬ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅವುಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ವಜ್ರಯಾನ ಪಂಥದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ ಬನವಾಸಿಯಂತಹ ತಾಣ ಪಂಪನನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡಮಾಡಿದ ಕುರಿತು ಅಂತಹ ಚರ್ಚೆಗಳಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿನ ಜಡಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ವೈದಿಕ ಮೂಲವೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದು ಹುಟ್ಟನ್ನೇ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ನಂಬಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮದ ಪರಿಣಾಮ ಇರಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇದು ಪಂಪಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ವೈದಿಕರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ, ಕಾಲವನ್ನು ಹಿಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಮತ್ತು ಚಲನೆಯಿಲ್ಲದ ಜಡಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯಲೆಳಸುವ ಸ್ಮಾರಕ ರಾಜಕಾರಣ ಯತ್ನ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ದೇಗುಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಷ್ಟಮಂಗಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೂಲಕದ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಯತ್ನಕ್ಕೂ, ಈ ಮಾದರಿಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯ ಫಲಾನುಭವಿಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದವರನ್ನು ಮೂಲ ಮತದ್ದೆನ್ನಲಾಗುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮರುಜೋಡಿಸುವ

ಸಲುವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಭಿಯಾನ ಮಾದರಿಯ ಮತೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅವತಾರವಿದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಪಂಪನಗೆ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಡುವ ಯೋಜನೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಇದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಕನ್ನಡದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆಯುವಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಈ ಓದುಗಳು ತೋರುವ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದುದು. ಕವಿಬದುಕಿನ ಹಿನ್ನೋಟವನ್ನು ಒದಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಆತನ ನಿಜನಾಮಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದು ಕವಿನಾಮವನ್ನು ಅನೇಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಪೂರಕ ಪರಿಕರವಾಗಿಯೇ ಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದೊಂದಿಗೆ ಕವಿಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಪಂಪನಾಮವು ವಿವರಣೆಗೊಳಗಾದ ಬಗೆ, ಅಲ್ಲಿ ಆತನ ವಂಶ, ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ನೆಲೆಗಳ ಕುರಿತು ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಧೋರಣೆಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಅವರೂ ಒಬ್ಬರು. ಕನ್ನಡ ಏಕೀಕರಣದ ಹೋರಾಟವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳವಳಿಯ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ'ವನ್ನು ಬರೆದ ಮುಳಿಯ ಅವರಿಗೆ 'ಪಂಪ' ಎಂಬುದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾ ಕುಟುಂಬದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿನ ಹಕ್ಕು ಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರದನ್ನು 'ಪದ್ಮಪ' ಎನ್ನುವ ರೂಪದಿಂದ ಬಂದುದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಜೈನಮೂಲದ್ದಿರಬಹುದೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಕನ್ನಡದವನು ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಆತನ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತೆಲುಗರನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯ ರಾಜಕಾರಣ ಮುಳಿಯ ಅವರ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು. ಅವರದು ಮತಮುಕ್ತವಾಗಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಭಾಷಾ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಾಜಕಾರಣ.

ಆದರೆ ಪಂಪನಾಮದ ಜೈನಮೂಲವನ್ನು ಅನುಮಾನಸುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ 'ಪದ್ಮಪ'ದಿಂದಲೇ ಪಂಪನಾಮ ನಿಷ್ಪನ್ನವೆಂದೇನೂ ಹೇಳಲಾಗದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪಯ್ಯ(ಬ್ರಾಹ್ಮಣ), ಪಂಪಾದೇವಿ(ಚಾಲುಕ್ಯ ರಾಜಕುಮಾರಿ), ಹಂಪಗಾವುಂಡ, ಹಂಪಗೌಡ (ಊರಗೌಡರು), ಹಂಪಚಟ್ಟ(ಬೌದ್ಧ)–ಈ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಳಕೆಯ ವ್ಯಾಪಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಿ, ಹೆಸರಿನ ಮೇಲಿನ ಜೈನಮತೀಯ ಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪನಾಮದ ಕುರಿತು ಅವರು ನೀಡುವ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಆರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವರ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಭೀಮಪಯ್ಯ ಉತ್ತಮದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು. ಪಂಪನ ತಾಯಿ ಅಬ್ಬಣಬ್ಬೆ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀ. ಪಂಪನ ಜನನೋತ್ತರವಾಗಿ ಜೈನನಾಗಿರಬಹುದಾದ ಭೀಮಪಯ್ಯ ಪಂಪನಿಗೆ 'ಹಿಂದೂ' ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟನೆಂಬುದು ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲೊಂದು – ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಪಂಪನನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೂ, ವಂಶದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಮೂಲಕ್ಕೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕತೆಯ ಮಿಳಿತವುಳ್ಳ ಜೈನೇತರ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅದನ್ನು 'ಹಿಂದೂ'ವೆಂದೇ ಕರೆಯುವುದು, ಕನ್ನಡ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ವೈದಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಬಯಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಕ್ರಮ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಧರ್ಮವಾಗಿ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜಾತಿಯಾಗಿ ನೋಡಿಯೂ ಅದನ್ನೇ ಇಡಿಯ ನಾಡಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾರಸುದಾರನಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕ್ರಮ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಜೈನೇತರ, ಅಬೌದ್ಧವಾದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಿಂದೂವೆಂಬ ಏಕರೂಪಿ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿರಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ನಾಮವದು ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕನ್ನಡವೆಂದೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕ್ರಮ, ಪದ್ಮಪ>ಪದ್ದಪ>ಪಂಪ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಮುಳಿಯ ಅವರ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಮುಳಿಯ ಅವರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪಂಪನಾಮದ ಕುರಿತಾದ ಕನ್ನಡದ ರಾಜಕಾರಣ(ಅದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ), ಖಂಡಿತ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮತೀಯವಾಗಿ ಈ ಹೆಸರು ಯಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂಬ ವಿಭಜಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು[೭]. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಪಂಪನಾಮದ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಪಂಪನ ಕವಿ–ಕಲಿ ಎಂಬ ಗುಣವಾಚಕವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಅದನ್ನು ಜೈನೇತರ ನೆಲೆಗೇ ಒಯ್ಯುವಂತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ' ಎಂಬ ಅವರ ಲೇಖನವು ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಅದರ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾಪಿಸುತ್ತದೆ; ಆ ಧರ್ಮವು ಸ್ವಭಾವತ ಮಿಲಿಟೆಂಟ್ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ, ಕ್ಲೈಬ್ಯವನ್ನೇ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. "ಯಾರು ಏನೇ ಹೇಳಲಿ, ಈ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವಭಾವದ ಅಭಾವವೂ ಜೈನಧರ್ಮದ ಅವನತಿಯ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿರುವಂತೆ ಕಾಣದು"[೮] ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಜೈನವೆಂದರೆ ಕ್ಲೈಬ್ಯದ ಮಾದರಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಹೋರಾಟವನ್ನೇ ಮಾಡದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಪಂಪನಲ್ಲಿ 'ವೀರ'ದ ಗುಣವನ್ನು ಕಾಣಲಾಗದ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಮಿಲಟೆನ್ಸಿಯನ್ನು ತೋರಬಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಕಂಡರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದೊ, ಲೇಖನ ಆತನನ್ನು ಜೈನೇತರ ನೆಲೆಗೇ ಇರಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಅವನ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ತನ್ಮೂಲಕವಾದ ಗುಣಗಡಣಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ

ಪೂರ್ವಪರಂಪರೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂಬ ವಾದದಂತೆಯೇ ಇದು ಭಾಸವಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೆಸರನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಣ್ಣವಿಲ್ಲದೆ ನೋಡಬಹುದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಲೇ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧೇತರವಾದುದೆಲ್ಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮತಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ವಿಶಾಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲದ ಸಂಘಟನೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಅವರ ಲೇಖನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಹೆಸರನ್ನು ಧರ್ಮ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪರಿಶುದ್ಧ ಕುಲದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಡುವ ಈ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧತೆಯ ವ್ಯಸನ ಹಾಗೂ ಭಾಷಿಕರನ್ನೇ ಸ್ವ- ಅನ್ಯವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿಡುವ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಗುಣವಿದೆ.

ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಪಂಪನ ಕುರಿತಾದ ಓದು ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೂ ಚಿಂತಿಸಿದೆ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಮಾರ್ಗ ಸಂಪುಟ-೧ರಲ್ಲಿನ 'ಪಂಪನ ಪರಿಸರ' ಎಂಬ ಲೇಖನವು, ಪಂಪನ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿವೇಕ ಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನೋಭಾವದ ಮತಾಂತರ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ ಕವಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಹೊಲಗಳಾಗಿರದೆ, "ಪಂಡಿತರನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳಾಗಿದ್ದ" ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತನಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಪಂಪ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರದಿಂದ ಕವಿಯಾದ, ಕಲಿಯಾದ. ಕವಿಯ ಗುಣವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೈದಿಕಮೂಲದ್ದೆಂಬ ವೈದಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಇದು ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಮುಳಿಯ ಅವರದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮುಸುಕಿರದ ಉದಾರವಾದಿ ಕನ್ನಡ ರಾಜಕಾರಣ. ಆದರೆ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರದು ಮತೀಯತೆ ಬೆರೆಸಿದ ಕನ್ನಡದ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಾಜಕಾರಣ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರದು ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾ ಬಂದ ವರ್ಣಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಿಸುವ ದಾವಂತ. ಕನ್ನಡ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಬಹುಮೂಲಗಳ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೆನೆಯದ ಕುಲೀನತೆಯ ವ್ಯಸನಕ್ಕೊಂದು ಚುಚ್ಚುಮದ್ದು.

೨. ಮತಾಂತರಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಮತದ ಬಗೆಗೆ ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ನಿಷ್ಠೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಯಶಃ ಮತಾಂತರದ ಹೊಸದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪಂಪನ ತಮ್ಮನಿಗೆ ಜಿನವಲ್ಲಭನೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಇನ್ನೊಂದು ಹೇಳಿಕೆ.- ಪಂಪನಾಮದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ತಮ್ಮ ಜಿನವಲ್ಲಭನಿಗೆ ಹೆಸರಿಟ್ಟುದನ್ನು ಎಳೆದು ತರುವ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಮತೀಯರ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದ ಗುಣವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮತಾಂತರಸಂಬಂಧಿ ಸಂಕಥನದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮತಾಂತರ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿಹೋದ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರೇ

ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ನೆವವಾಗಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖನ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಮತರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪಿತ ಮತಾವರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಜೊತೆಗೆ ಮತಾಂತರಿಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಸಂಬಂಧವಾದ ಮಾತುಗಳು ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನುಸುಳಿಬರುವ ಮೂಲಕ, ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಬೇರೆ ಆದ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಪಂಪನನ್ನಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಅಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಆದ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲ.

೩. ಪಂಪ– ಇದು ದ್ರಾವಿಡವೇ, ಸಂಸ್ಕೃತವೇ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ಪಂಪಾಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೂ ಪಂಪನ ಹೆಸರಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇಳಿಕೆ.– ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಪಂಪನಾಮವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಹಂಪಿ'ಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕಿದ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಗತ ಮತ್ತು ನೋವಿನ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದಾಳಿಯ ನೆನಪಾಗಿ ಪುನರ್ಜೋಡಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಹಂಪಿಯನ್ನೇ, ಪಂಪ ನಾಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ! ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ವೈಭವೋಪೇತ ಹಂಪಿಯ ಮಾದರಿ ಕನ್ನಡಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಕೇಂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಹೌದು. ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಕೇಂದ್ರ ಬಳಕೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನೇರವಾಗಿ ಹಿಂದುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಎರಕಪಡೆದು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಮುಳಿಯ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗದ ತೀರಾ ಆಧುನಿಕವಾದ 'ಹಿಂದೂ' ಎನ್ನುವ ರಾಜಕೀಯ ಮತಪರಿಭಾಷೆ, ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಗತ ವೈಭವವನ್ನು ಮೆಲುಕು ಹಾಕಿಸಿ, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ವಿನಾಶದ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಗ್ರತೆಗೆ ಹೇತುವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾ ಬಂದ ಕನ್ನಡದ 'ಭೂತಾರಾಧನೆ'ಯ ಹೊಲಬುಗಳಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಹಂಪಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಸರವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಸಾಹಿತ್ಯಕಥನ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ,"ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ಇನ್ನುಳಿದವರಿಗೆ ಬಲಿಷ್ಠ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹುಚ್ಚು, ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಕೂಡಾ ಈ 'ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮೂಲಚಿಲುಮೆ. ಜತೆಗೆ, ಕನ್ನಡಿಗರು ಈ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಬಹುದೂರ ಹೋಗಬೇಕಾಗೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹತ್ತಿರದಲ್ಲೇ ಹಂಪೆ ಇತ್ತು. ಹಾಳಾಗಿದ್ದರೇನಂತೆ? ಅದೇ ಗತವೈಭವದ ಕನಸು ಹೊಸಸಾಹಸಕ್ಕೆ ವಿಷಾದದ ಮೆರುಗು ನೀಡಬಲ್ಲುದಾಗಿತ್ತು."[೧೦] ಪಂಪನಾಮವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಹಂಪಿಗೇ ಹೋಗುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರ ವಿಚಾರಗಳು

ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ "ಹಳೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜೋಡಿಸಿ"[೧೧]ದಾಗ ಹುಟ್ಟಿದ "ನೆನಪುಗಳ ನಿರ್ಮಿತಿ"ಯಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು, ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು 'ಆತಂಕಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಎಂದು ಕರೆದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಕ್ರಮಣ ಶೀಲತೆಯೇ ಈ ಆತಂಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಕೊನೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಣ ಶೀಲತೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಹಂಪಿಯ ಭೂತಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮರುಕಳಿಸಿದೆ.

ಮುಳಿಯ ಅವರ ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ತೆಲುಗಿನಂತಹ ಪರಭಾಷಿಕರನ್ನು ಎದುರಾಳಿಗಳಾಗಿ ತಂದು ಕೊಂಡರೂ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಪಂಪನಾಮವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅದು ಕನ್ನಡದ್ದಾಗುವ ಜೊತೆಗೆ ವೈದಿಕ ಮೂಲದ್ದೂ, ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಭಾವಿತವಾದ ಪಂಪಾಕ್ಷೇತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೂ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ನಾಡೋಜ ಪಂಪನನ್ನು ಮತೀಯ ಉದಾರವಾದದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಹಂಪಿ-ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಿಗನಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈ ವಿದ್ವತ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಒತ್ತಡಗಳೂ, ಆದ್ಯತೆಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಈ ಒತ್ತಡಕ್ಕೂ ಕನ್ನಡವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಭಾಷಾಭಿಮಾನದ ಚರ್ಚೆ ಭಾಷೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಭಾಷೇತರ ಅನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಾ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಚಹರೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಭಾಷಾಭಿಮಾನದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮತಾಭಿಮಾನದ ಸಂಸರ್ಗವೂ ಸೇರಿದಾಗ ಅದು ಅನ್ಯಭಾಷಿಕರ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವಭಾಷಿಕ ಕುಟುಂಬಿಕರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವರನ್ನು ಅನ್ಯತೆಯ ವಲಯಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಹಾಗೂ ಆಂತರಿಕವೆಂಬ ಉಭಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವೈರಿಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಡುವ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಭಾಷಾ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಎರಡೂ ಚಹರೆಗಳಿರುತ್ತವೆ.

೨.೨. ಕಾವ್ಯದ ಕಾಲದೇಶದ ನೆಲೆಯಿಂದ

(ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ)

ಕಾವ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಳಕೆ ಎರಡು ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದು. ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಾವ್ಯದ

ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪೂರಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಳಕೆ ಆಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಅಥವಾ ಹೊಸ ಶೋಧನೆಯ ರೂಪದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಪುಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸುವ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ, ಕಾವ್ಯವೊಂದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ ಓದುಗಳು ನಡೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ತಲುಪುವ ಹಾರುಹಲಗೆಯಂತೆ ಕಾವ್ಯವೊಂದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದಿಗೆ, ಇಬ್ಬಗೆಯ ಆಯಾಮಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಕಾಲದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆ ಓದಲಾಗದು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ನಿಲುವು. ಕಾಲದೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ಓದುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಕಾಲದ ತುರ್ತುಗಳು ಏನಾಗಿದ್ದವು, ಆ ಕಾಲವು ಹೇಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವು ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಖಚಿತ ಅರಿವು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ನಿರೀಕ್ಷೆ. ಈ ನಲುವಿನಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಎರಡು ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ (ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಲಾದಂತೆ) ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಕರಗಳು/ ಕಾಲಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಪೂರಕ ಪುರಾವೆಯಾಗಿ ಗತವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವ ಗತಕಾಲದ ಸಂಭ್ರಮದ ಭಾಗವಾಗಿ, ಚರಿತ್ರಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ರಮ. ಎರಡೂ ಕ್ರಮಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಲೇ, ಸತ್ಯದ ಪರವಾದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಎರಡರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವೂ ಇದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಗತಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾವ್ಯದ ಓದು, ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಯ ಓದಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದ ಭಾಗವಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸರಕುಗಳಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ 'ನಾಡೋಜಪಂಪ'ದಂತಹ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವರಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕಸ್ಮೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹೀತವಾಗುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾಡಿನ ಶಾಸನಾದಿಗಳಿಂದ ದೊರೆತ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮುಳಿಯ ಅವರಿಗೆ 'ಪಂಪ ಭಾರತ'ದಂತಹ ಕೃತಿ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನಾವಳಿಯ ಸರಣಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾದರಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯವಸ್ತು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಸಮಾಸಗೊಂಡ ರೂಪ. ಅವರ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳು

ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಣ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಮಾರ್ಗ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿರುವ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಲೇಖನಗಳೂ ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಸರಕುಗಳಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಬಿಡಿಸಂಗತಿಗಳಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನೋ, ಪದಪ್ರಯೋಗವನ್ನೋ, ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೋ ವಿವರಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಜನನಂಬುಗೆಯ ಪ್ರಚಲಿತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅವರು ಬಳಸುವ ಮೌಖಿಕ-ಅಕ್ಷರಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ.

ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ 'ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೀರರ ಮರಣಚಿತ್ರ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ವೀರತ್ವವೆಂಬ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾಡಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಮ್ಮೆಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳು ಒದಗಿಸುವ ವೀರತ್ವದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯಮೂಲದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಢಿಸಿಟ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಲೀ, ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲೀ ಇರದ ಒಪ್ಪಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಿದೆ. ವೀರಮರಣವನ್ನು ಕುರಿತ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಕ್ಷಾತ್ರಮುಖೀ ವೀರಮೌಲ್ಯದ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೀರ್ತಿಸುವ ಈ ಓದಿಗೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಂದಿವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಆಸಕ್ತಿ. ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಾರಸುದಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಜನಕೇಂದ್ರಿತ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಮಿತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗದ ಈ 'ಪೊಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್' ಮಾದರಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ವೀರತ್ವವನ್ನೂ ಒಳಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲುಳಿಸಿದ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಡುವ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶವನ್ನೂ ಈ ಲೇಖನ ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತರತಮವನ್ನೇ ಉಸಿರಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಸಾವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ತರತಮ ಧೋರಣೆಯ ಸಹಜಗುಣ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಓದಿನ ಮುಖ್ಯ ಆದ್ಯತೆಯಿರುವುದು ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಹೇಗೆ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಡೆಗೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಯೇ.

ಗತಕಾಲದ ಗಂಡುಮೌಲ್ಯವೊಂದರ ಕುರಿತಾಗಿ, ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಇಳಿಯದೆ ಬರೆಯಲಾದ

'ವೀರಸಿದ್ಧಾಂತ' ಎಂಬ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಇನ್ನೊಂದು ಲೇಖನವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾದರಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯೆ ಆಗಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವೀರಮೌಲ್ಯದ ವಿಶೇಷ ಶ್ರೇಣಿಯೊಂದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪದ್ಯವೊಂದರ 'ಪದ'ದ ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಳಜಿ ತೋರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮದರ್ಶಿ ಓದು ಇದು. ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ತುಂಡೋದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅವರ 'ಪಂಪಭಾರತದ ಒಂದು ನಂಬಿಗೆ-ಒಂದುಮೌಲ್ಯ' ಎಂಬ ಲೇಖನ 'ಒತ್ತಿತುರುಂಬಿನಿಂತ ರಿಪು ಭೂಜಸಮಾಜದ ಬೇರ್ಗಳಂ....'ಎನ್ನುವ ಪದ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಲೇ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಪಡೆದುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಳಿಯ ಅವರ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು 'ನಮ್ಮತ್ತಣ ತುಳುನಾಡಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಬಹುಕನ್ನಡಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನೂ ದೃಢೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡುವ ಯತ್ನದಂತೆಯೂ ಇವು ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಓದುಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯ ಓದಿನ ಮೂಲಕ ಮರುನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಬಿದ್ದವರಂತೆ ದಾಖಲುಗೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ದಾಖಲೆಗಳೂ ಹೌದು. ನಾಡುಗಳು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮರುನಿರೂಪಣೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಗಳೂ ಹೌದು. ಕನ್ನಡದ ಅಸಂಖ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬರಹಗಳು ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಡಿಯ ಸಮುದಾಯದ/ಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಪೂರಕ ಪುರಾವೆಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಗತವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವ ಗತಕಾಲದ ಸಂಭ್ರಮದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮವಿದು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಳಸುವಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಭಿನ್ನ ಉದ್ದೇಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪಂಪಕವಿಯ ಕಾಲವನ್ನು 'ವೀರಯುಗ' ಎಂದೂ, ಪಂಪಕಾವ್ಯವನ್ನು ಈ ವೀರಯುಗದ ದಾಖಲೆಯೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಾತುಗಳು ಅನೇಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತವಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ', 'ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರ'; ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳರ 'ಪಂಪನ ವೀರ ಯೋಧರು'ಎಂಬ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಓದುಗಳೆಂದು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಮಾರ್ಗ-೧ರಲ್ಲಿರುವ 'ವೀರಸಿದ್ಧಾಂತ', 'ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೀರರಮರಣ ಚಿತ್ರ', 'ಪಂಪನ ಪರಿಸರಗಳು',

'ಪಂಪನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ', 'ಪಂಪಭಾರತದ ಒಂದು ನಂಬಿಗೆ-ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ'ಎಂಬ ಲೇಖನಗಳು; ರಾಗೌ ಅವರ 'ಪಂಪಭಾರತ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆ', 'ಪಂಪಭಾರತ: ಸಾಮಾಜಿಕಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನಗಳು ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡದ ಅಸಂಖ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬರಹಗಳು ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳ ಕಾಲದ ಕುರಿತಾದ ವೀರಯುಗದ ಘೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ವೀರಕಾವ್ಯದ ಘೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು ವೀರಯುಗವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವೀರಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವೊಂದು ಓದುಗಳು ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು ಸ್ಥಿರ ಸಮಾಜವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಯುಗಧರ್ಮ', 'ಯುಗಮೌಲ್ಯ' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಾಲದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಯುಗಧರ್ಮ ಎಂದು ಬೆರಳಿಟ್ಟು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರೇ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಹೊಂದಿರುವ (ಪರಸ್ಪರ ನಿಕಟವಾದ) ಎಥೋಸ್-ಕರಿಷ್ಮಾ-ಮೌಲ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಯುಗಧರ್ಮ ಕ್ಷಾತ್ರವೇ. ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಲು ಶಾಸನ ರೂಪಿ ಲಿಖಿತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಆಕರಗಳಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸುವ ಅವರು, ಪಂಪಭಾರತವನ್ನು ಕ್ಷಾತ್ರ ಸ್ವಭಾವದ ಕವಿಯಿಂದ ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ವೀರನನ್ನು ಉಜ್ವಲೀಕರಿಸಿ ಶಾಶ್ವತೀಕರಿಸಿದ ಕೃತಿಯೆಂದೇ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜನರ ಜೀವನ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯೆಂದು ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೇ, ಶಾಸನೋಕ್ತ ಶೌರ್ಯ-ಅಭಿಮಾನ-ಚಲ-ಚಾಗ-ಬೀರದಂತಹ ಆಯ್ದಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಕಾಲ-ಸಮೂಹದ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ! ಇದು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುವ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ಪಂಪ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಓದುವ ಬಹುಪಾಲು ಓದುಗಳು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಯುಗಮೌಲ್ಯ, ವೀರ ಕಾವ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಇಂತಹದ್ದೇ ಆಲೋಚನೆಗಳಿವೆ.

ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಈ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ, "ಪಶ್ಚಿಮ ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನೆಗಳು ಮುಂತಾದುವು ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಂದ ಛಿದ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಭಾರತವನ್ನು ಪುರಾತನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದವು. ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಜಡಗೊಂಡ ಭಾರತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾರತದ ಬದುಕು ಚಲನಶೀಲವಲ್ಲವೆಂದೂ ಇವು ನಿರ್ವಚಿಸಿದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಇತಿಹಾಸವೇ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಓರಿಯೆಂಟಲ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮುಂದೆ

ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ದಾಟಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದು ಬಹಳ ಸರಳವಾಗಿದೆ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ' ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇವರು ರಾಜ ಆಳ್ವಿಕೆಯ, ಹೋರಾಟದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರು. ರಾಜರು ಆಶ್ರಯಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಧರ್ಮಗಳ ವಿವರ, ಕಟ್ಟಿಸಿದ ದೇವಾಲಯ, ಬಿಟ್ಟ ದತ್ತಿ ಹೀಗೆ– ಈ ಘಟನಾವಳಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುಣವೆಂಬಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜತ್ವದ ವೈಭವವನ್ನು ತೋರುವ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ವಿಧಾನವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ."[೧೨] ಎಂದು ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪಕಾವ್ಯವನ್ನು ವೀರತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ, ವೀರಯುಗಕ್ಕೆ ಮುಖವಾಣಿಯಾದ ವೀರಕಥೆಯಿದೆನ್ನುವ ಸಾರರೂಪಿ ನಿಲುವುಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಆದರೆ ಈ ಮೂಲಕ ಬಂದ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಕಾವ್ಯಕಾಲದ ಕುರಿತ ಹುರುಮು ತುಂಬಿ ವಿರಮಿಸತಕ್ಕಂತಹವುಗಳಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಓದುಗಳು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಿರುವ ಪರಿಕರಗಳು ಮತ್ತು ತಲುಪುತ್ತಿರುವ ಕ್ಷಾತ್ರ/ಪುರುಷಪೌರುಷ ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಸಾಹಿತ್ಯಕಥನ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಹೇಳುವಂತೆ, "ಚಿ.ಮೂ ಕಲ್ಪನೆಯ ರ‍್ಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನಿಯಂತ್ರಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆಂದರೆ 'ಕ್ಷಾತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವಾಭಿಮಾನ'."[೧೩] ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಗಾಂಧಿಯೇತರ ಮಾದರಿಯ ಜಾಡು ಇದು. ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು 'ವೀರಯುಗ'ವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ಇತರರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮರ್ಮ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಈ 'ಕ್ಷಾತ್ರ', 'ಸ್ವಾಭಿಮಾನ' ಎಂಬೆರಡನ್ನೂ ಗಾಂಧೀವಿರೋಧಿ ಪದಗಳಾಗಿ, ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ಬತ್ತಳಿಕೆಯ ಬಾಣಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು, "ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದರ ಪರಮೋಚ್ಚ ಆದರ್ಶವೆಂದರೆ ಕ್ಷಾತ್ರ"[೧೪]ವೇ ಎನ್ನುವುದಲ್ಲದೆ, "ಯುರೋಪಿನ 'ಸಮರಶೀಲಜನಾಂಗಗಳ, ಗಂಡುಮೆಟ್ಟಿನಭೂಮಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ನೇರ ಅನುಕರಣೆ ಇದು"[೧೫] ಎಂದೂ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಡಿಯಾಗಿ ಈ ಕ್ರಮ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕನಸಿನೊಂದಿಗೆ ಗತವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು, ವೀರ್ಯವತ್ತಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಕಲ್ಪನೆಯ ಕಡೆಗೆ ತುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯ ಓದುಗಳ ಹಿಂದೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಕುರಿತ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿವೆ. ಆರಂಭ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಎರವಲು ಪಡೆದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪುರಾವೆಗಳಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ಥಿರಸತ್ಯಗಳೆಂಬ ಬಲವಾದ ನಂಬುಗೆಯೂ ಇದೆ. ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಕಾಲ–ದೇಶದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮೈಗೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನವೂ, ಈ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಮ್ಮಿಂದ ದೂರದ ಕಾಲವೊಂದನ್ನು ಪುನರ್ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ನಂಬುಗೆಯೂ ಇದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯೊಳಗಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರವನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾವೊತ್ತೂ ಮಾದರಿಗಳು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಲಸಂಬಂಧದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುನೋಡುತ್ತವೆ. ಯುಗವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಕೇಂದ್ರದ ಪ್ರಭಾವೀಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಲಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಕಾಲಕ್ಕೊಂದು ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಅಂಟಿಸುತ್ತವೆ. ಆಯ್ದಸಂಗತಿಗಳ ಮರುಜೋಡಣೆಯಾಗುವ ಇಲ್ಲಿನ ಗತದ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇತಿಹಾಸದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಓದುಗಳು ಗತವನ್ನು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾ, ಪತನಮುಖೀ ವರ್ತಮಾನದ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಓದುಗ/ಸಮೂಹವನ್ನು ಗತದತ್ತ ಆಕರ್ಷಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗತನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಅನುಭವಿಸಿದ ನೈರಾಶ್ಯದ ಫಲಿತದ ಹಾಗೆಯೇ ಬರುವ ಈ ಓದುಗಳು, ಗತವನ್ನು ವೀರ್ಯವತ್ತಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿನ ಕ್ಷಾತ್ರದ ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ಮೀರಲು ಹವಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ ಚರಿತ್ರೆ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿರುವ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಸುತ್ತಣ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕವಿ–ಕೃತಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗುವ ಸರಕನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲಿದೆ. ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ಕಾಲನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುವ ಈ ಓದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಕರ ನಿರ್ಮಾಣದ ಮಾದರಿಯದು. ಕಾವ್ಯದ ಓದಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಬೇಕೆಂಬ ಬಲವಾದ ನಂಬುಗೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಓದಲು ಪೂರಕವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿಯದು. ಇದು

ಕಾವ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ನಾಡು ಮತ್ತು ದೇಶಗಳ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕವಿಯೊಬ್ಬ ನೆಲೆಸಿದ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾಡಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಮ್ಮೆಯೆಂಬಂತೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕಾಳಜಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸಕೇಂದ್ರಿತ ಲೇಖನಗಳು ಕವಿಯ ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ಪುನಾರಚನೆಯೊಂದಿಗೆ, ಜನರ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರ್ಷಕ/ಹೆಮ್ಮೆಯ ಮುಖವೊಂದನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆಕರ್ಷಕತೆ ಅಥವಾ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಹಿಂದೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಪರಿಭಾಷೆ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ, ಇಡಿಯ ಯುಗ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂಬ ಸಮ್ಮತಿ ರೂಪದಲ್ಲಿರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಳುವ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರ ಮನುಷ್ಯಸಮಾಜದ ಸಹಜ ಸಂಗತಿಗಳೆಂಬಂತೆ ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಣಗೊಳಿಸಿಬಿಡುವ ಗುಣ ಈ ಓದುಗಳ ಜಾಯಮಾನ. ಇಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವವರ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಕಾವ್ಯರೋಚಕತೆಯ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಬಲ್ಲವು.

ಗತವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಚನಾಕ್ರಮ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯಗಳನ್ನು ಗತದ ಪುನರಾವರ್ತಿಯಾಗಿ ನೋಡಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಪರ ಚಿಂತನೆಯ ವಿಮರ್ಶಕರೊಳಗೂ ಆಂತರಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದುದನ್ನು ಮೌಲಿಕ, ಅಧಿಕೃತವೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮೂಹದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದುಬಂದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜನವಲಯವನ್ನೂ ಈ ಮೌಲ್ಯಪರಿಭಾಷೆಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಇಡಿಯ ನಾಡ ಚರಿತ್ರೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಜಮಾನ್ಯದ ಈ ಚರಿತ್ರೆ ಜನಧ್ವನಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗುವ ಚರಿತ್ರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜೀವ ಮತ್ತು ಲೋಕ ಸುಖಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ವೀರ ಹಾಗೂ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿ ಹೊರಿಸುವ ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆ, ಸತ್ಯಪರತೆ ಎಂಬ ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಯುಗಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಸಾರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶೋಧಿತ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ನಂಬುವ ಈ ಓದಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಲಿಖಿತ ಆಧಾರಗಳೇ ಪರಮಸತ್ಯಗಳು. ಇದು ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಒದಗಿಸಿದ ವಸಾಹತೀಕರಣ ಪ್ರಜ್ಞೆ ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಾರ್ಗದ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದಿನ ಹಿಂದೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಗಾಬರಿ ಆಗುವಷ್ಟು ಪರಕೀಯ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುವ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆಂಬ ಎರವಲು ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ತಿಲಕ ಮಾದರಿಯ ಗಂಡುಮೆಟ್ಟಿನ ಧಾಟಿಯ ವೀರತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದಿರುವುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಈ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮಾದರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅದು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನುಹಾಕಿ ಗತದತ್ತ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಗತಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಯುಗಮೌಲ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಇದು ದೇಶದ ಹಿರಿಮೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಪರದೇಶಿ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ವೀರ್ಯವತ್ತಾದ ನಾಡು ಇದಕ್ಕೆ ಗತವೈಭವವನ್ನು ನೆನೆದು ಉದ್ರೇಕಗೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲಕರ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತೀಯವೈರದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದುಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕ ಯಜಮಾನಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಕ್ಷಾತ್ರಗತವನ್ನು ಹೊಂದಲೆಳಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಓದುಗಳು ಇದೇ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಆತುರದ ತೀರ್ಮಾನ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕ್ಷಾತ್ರವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಗುಣವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿ ಬೀರವನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕಾವ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಿಂದೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕಾರಣದಚರಿತ್ರೆ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕದ ಕುಲಾಚಾರವನ್ನು ಮೀರಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವೇ ಕಾರಣ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವ ಓದುಗಳೂ ಇವೆ. ಇವು ತಳಜಾತಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಹೋರಾಟದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಕ್ಷಾತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗೆ ನಿಲುಗಡೆಗೊಳ್ಳದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಗುಣ ಈ ಓದುಗಳಿಗಿದೆ.

ಗತವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಓದುಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರುವ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನುಳಿದ ಕೆಲವು ಓದುಗಳು ಈ ಆಂತರಿಕ (ವೈದಿಕ–ಅವೈದಿಕ) ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ನೋಟಕ್ರಮಗಳು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸಿ ಆಂತರಿಕವಾದುದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಸರಳವಾದ "ಅನ್ಯ"ವೊಂದನ್ನು ಮುಂದೆಮಾಡುವ ನೋಟಕ್ರಮ

ಒಂದಾದರೆ, ಭಾರತದ ಒಳಗೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಣಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ನೋಟಕ್ರಮ ಇನ್ನೊಂದು. ಪಂಪನ ಕುರಿತಾದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಈ ಭಿನ್ನ ದಾರಿಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗತದ ವೈಭವೀಕರಣ ಇರುವಂತೆಯೇ, ನಾಡಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರಬಹುದಾದ ಮತೀಯ ಅಸಹಿಷ್ಣು ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಷಾದಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯತ್ನವಿದ್ದಂತೆ, ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಟವೂ ಇದೆ. ರಾಜಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆಯೂ ಜನರ ಮೌಲ್ಯ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಗಳ ನೆಲೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿರಳ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಾದ ಹಾನಿಯ ಕುರಿತ ಆಕ್ರೋಶವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಹದಿಮೂರು ದಶಕಗಳ ಇತಿಹಾದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹರಿದ ನೀರಿನ ಏರಿಳಿತಗಳು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಓದಿನ ಮೇಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿವೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿ :

೧. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಅಣ್ಣಿಗೇರಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮನೆಯೊಂದರ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನೂ ಪಡೆದು ಪಂಪನ ವಂಶಸ್ಥರ ಮನೆ ತೋರಿಸುವ ಸಂಭ್ರಮ ತೋಡಿಕೊಂಡುದಿದೆ.

೨. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಸಾಮಾಜಿಕಪ್ರಜ್ಞೆ: ಮಾರ್ಗಕವಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜೈನಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮತಪ್ರಸಾರದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದರೆಂಬ ಅಪವಾದವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾ, "ಮತಪ್ರಸಾರವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ಉದ್ಧಾರದ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ತಾನೆ"(ಹೊಸತುಹೊಸತು,ಪುಟ:೩೩) ಎಂಬ ಮಾತಿದೆ. ಜೈನರ ಮತಪ್ರಸರಣದ ಕುರಿತಾಗಿ ತಾಳುವ ಈ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ, ಹಿಂದುತ್ವದ ಮಹಾಒಕ್ಕೂಟದೊಳಗೆ ಜೈನವನ್ನೂ ವಿಲೀನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯನಡೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಮತವಲಸೆ ಸ್ಥಳೀಯನಾದ ಪಂಪನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಡ್ಡಿರಬಹುದಾದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಅವರಿಲ್ಲಿ ನೆನೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮತಪ್ರಸಾರ,ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ಅನ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅವರಿಂದ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದು.

೩. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದರೆ, ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರಿಗೆ ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕರ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಎರಡು ನೋಟಕ್ರಮಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅವೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯರು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೇ ಮುಂದೆಮಾಡುವ ನೋಟಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಒಳಗೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಣಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ನೋಟಕ್ರಮ. ಆದರೆ ಇದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ "ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕುರ್ಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನ, ಕರೀಂನಗರ ಶಾಸನ: ಪ್ರೇರಣೆ, ಸಂಬಂಧ" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಡಾ.ಎನ್.ಎಸ್. ತಾರಾನಾಥರು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ವೈದಿಕ ಅಸಹನೆಯ ಕಥೆಯೇ ಈ ಅಗ್ರಹಾರದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ತಾರನಾಥರು "ನಾಶಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಂತ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು" (ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ, ಪು.೭೯) ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಅಪವಾದವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಜೈನ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆದಿರಲಾರದು ಎನ್ನುವ ತಾರಾನಾಥರು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷವೆಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿಯೇ ನಡೆಸುವ ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರು ತಮ್ಮ 'ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಈ ಸಂಘರ್ಷದ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಾಗೂ ಜೈನರು

ಬೇರೆಬೇರೆ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಅವರುಗಳ ನಡುವೆ ವೈರತ್ವವಿರುವುದು ಸಹಜ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಯೇ ಜಿನಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಬೇಕು'" (ಚಿಂತನ ಬಯಲು,ಸಂಪುಟ-೧,ಸಂಚಿಕೆ-೧,ಪು.೧೫) ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇಸೀಯ ತಾರ್ಕಿಕ ತಳಹದಿ ಇರದ, ಎರವಲು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಸರಣೆಯಿಂದಾಗಿ, ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ರಿಲಿಜನ್ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹೀತವಾಗಿ ಈ ತರ್ಕ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಮೇಲೆ ಇಂತಹ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದವರ ವಾದ. ಹೀಗೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸುದ್ದಿಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಪರಿಣಾಮದ ವಾದಗಳೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಾಲಗಂಗಾಧರರ ವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿ ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ ಅವರು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ವೈದಿಕ/ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪರವಾಗಿ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಆಟವಾಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಜರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ ವಾದ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಮುಚ್ಚಿಡುವಿಕೆ, ತಾರಾನಾಥರ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅಪಾಯಕಾರಿ.(ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸಂಖ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣದ ವಾದದ ಮೂಲಕ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಕುರಿತಂತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳೇ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯ ಸರಣಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪರವಾದ ವಕಾಲತ್ತಿಗಳಿದು, ಕನ್ನಡದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನೇ ಲೇವಡಿ ಮಾಡಲು ಮುಂದಾದ ಈ ತಂಡವನ್ನು ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಪತ್ರಿಕೆಯ ತಮ್ಮ ಅಂಕಣವೊಂದರಲ್ಲಿ 'ಬಾಲಗುಂಪು' ಎಂದೇ ಸಂಭೋದಿಸಿರುವುದನ್ನೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.)

೪. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಪರಿಸರ, ಮಾರ್ಗ ಸಂ.-೧,ಪು.೩೯

೫. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ನಾಡೋಜ ಪಂಪ, ಪು. ೫೮.

೬. ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಚಿ.ಮೂ ಮತ್ತು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ನಡುವೆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆದಿದೆ.

೭. ಅನೇಕರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಭಜಕಮಾದರಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಕಂಡಿದೆ.ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಪಂಪ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಟಿ.ವಿ.ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅವರ ಉಪೋದ್ಘಾತವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

೮. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ, ಹೊಸತು ಹೊಸತು. ಪು.೧೪೦.

೯. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಪರಿಸರ, ಮಾರ್ಗ- ೧,ಪು.೩೩

೧೦. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಪು.೨೫೭

೧೧. ಅದೆ ಪುಸ್ತಕ ಪು.೨೫೬

೧೨. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ನಕ್ಷೆ–ನಕ್ಷತ್ರ, ಪು.೨೨೧.

೧೩. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ,ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಪು.೨೫೮.

೧೪. ಅದೆ ಪುಸ್ತಕ ಪು.೨೫೮.

೧೫. ಅದೆ ಪುಸ್ತಕ ಪು.೨೫೮.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೩

ಪಂಪನಕಾವ್ಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಓದು

ಅಧ್ಯಾಯ – ೩

ಪಂಪನಕಾವ್ಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಓದು

೩.೧. ಪೀಠಿಕೆ

'ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಸೀಮೆಯೊಳಗೆ ಬಂಧಿಯಾಗದ ಪದ. 'ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಮಾನವ ಬದುಕಿನಾಚೆಯ ಪಾರಲೌಕಿಕವನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಅದು ಲೋಕಜೀವನವನ್ನು ಲೋಕದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮವನ್ನಾಧರಿಸಿ ನಿರೂಪಣಗೊಂಡುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಇರುವಂತೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅಂತೆಯೇ 'ಧರ್ಮ' ಎಂದಾಗ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತಿರುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿನ ಲೋಕವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಮೂಹದ ಒಳಿತು ಬಯಸುವ ಚಹರೆಯನ್ನು ತೋರುವ ನಡುವೆಯೂ, ಅದು ಮಾನವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು 'ಸ್ವಕೀಯ' ಹಾಗೂ 'ಪರಕೀಯ'ವೆಂಬ ಗೆರೆಕೊರೆದು ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮುದಾಯ ವಿಂಗಡಣಕ್ರಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮ' ಇಲ್ಲವೇ 'ಮತ'ವೆನ್ನುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮೂಹಿಕತೆಯ ಚಹರೆಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಮತಶ್ರದ್ಧೆಯ ಕುರಿತಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸುಳಿದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಧರ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯ ಸಂಗತಿಯಾದಾಗ, ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಮ್ಮತಿಯೊಂದಿಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ

ಬಂದುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಅದು ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತನ್ನೆದುರಿಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಪಠ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸತಕ್ಕ ರೀತಿಯನ್ನೇ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆಯೂ 'ಧರ್ಮ'ದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಮತದ ಚಹರೆ ಏನು? ಯಾವುದನ್ನು ಮತವೆನ್ನಬೇಕು? ಯಾವುದನ್ನು ಧರ್ಮವೆನ್ನಬೇಕು? ಯಾವುದನ್ನು ಪಂಥವೆನ್ನಬೇಕು? – ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಚರ್ಚಾತೀತವಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು 'ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವುದರ ನಿಖರ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಯಾವುದು ಧರ್ಮ, ಯಾವುದು ಪಂಥ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಿಳಿಯದೆ, ಕಾವ್ಯಗಳ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಮರುರಚನೆ/ಓದಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ನಂಬಿಕೆ, ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಯಾಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವುದಕಷ್ಟೇ ಇದು ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಓದನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಮಾನವ ನಡಾವಳಿಯ ಯಾವುದೇ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾದ ತಟಸ್ಥ ಕ್ರಿಯೆಯೆನ್ನಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಮುದಾಯದ ನಡುವೆ ಬದುಕುವ ಓದುಗ ಇಲ್ಲವೇ ಸೃಜನಶೀಲ ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಉಪಾಧಿಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಬದುಕುವ ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಕುರಿತ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಆತನ ದೃಷ್ಟಿ–ಧೋರಣೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಂತೆಯೇ ನಂಬಿಕೊಂಡ ಮತತತ್ವವೂ ನೋಟಕ್ರಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಭಾವಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಪ್ರಭಾವ ವಲಯವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಒಡನಾಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲಕವಿಯೆಂಬ ಹಿರಿಮೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಓದುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮತಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ನಿಜಕ್ಕೂ ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತಾತನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮತಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನೇ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಓದು ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಗೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲಿದೆ.

ಒಂದು ಸಾವಿರವರ್ಷದ ಕಾಲದ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಕವಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ನಿಡುಗಾಲದ ಕನ್ನಡದ ಓದು ಬಹುಬಗೆಯಾಗಿ ಮರುಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಅನುಸಂಧಾನಗಳಿಗೆ ಹೇತುವಾಗಿ ಇಂದು ಲಭ್ಯವಿರುವ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳು ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುವುದು ಪಂಪನ ಕಾಲಮಾನದ ೪೦೦ ವರ್ಷಗಳ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ತಯಾರಾದ ಮರುರಚಿತ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ! ನಾವು ಇವತ್ತು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾದ ಓದಿನ ಋಜುತ್ವಗಳು ದಕ್ಕಿ ಓದಿನ ಚರಿತ್ರೆ

ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಮುದ್ರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ. ಕನ್ನಡದ ಭಾಷಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಎಂದೂ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನವೋದಯವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಓದಿನ ಚರಿತ್ರೆ ವೇಗ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಕನ್ನಡದ ಓದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಈ ಆರಂಭಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈಭವೀಕರಣದ ಗುಣವಿದೆ. ಗತಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತ ಹೆಮ್ಮೆಯಿದೆ. ನಾಡು-ನುಡಿಯ ಕುರಿತ ಅಭಿಮಾನದ ಹುಡುಕಾಟವಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವಿನ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಗುಣವಿದೆ. ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವದ ನವಿರು ರೂಪವಾದ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಆದ್ಯತೆಯಿದೆ. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಸದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ಮನೋಭಾವವಿದೆ, ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನರ ನಡುವೆ ಪರಿಚಿತಗೊಳಿಸುವ ಕಡೆಗಿನ ಪ್ರಸರಣದ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಮತವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಸಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆಯಿದೆ.- ಈ ಕಾಲದ ಓದು ಹೀಗೆ ಬಹುಮಾದರಿಯ ಸೆಳೆತಗಳಿಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕತೆಯನ್ನು ಉಸಿರಾಡಿದ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟ ತನ್ನ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಪ್ರಭಾವಳಿಯ ನಡುವೆಯೂ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತಮುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಓದಿಕೊಂಡಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನವೋದಯದ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು, ಮುಂದಣ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಒಟ್ಟು ಓದುಗಳಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಓದಿನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ.

ಓದುಗಳ ಕಾಳಜಿಗನುಸಾರವಾದ ವಿಭಜನೆಯನ್ವಯ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಓದು ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. 'ಮತ' ಮತ್ತು 'ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವಾಗಲೂ, ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮತಸಂಬಂಧಿ ವಿವರಗಳ ಬಳಕೆಯ ಮೂಲಕ ಓದುಗಳು ನಡೆಸುವ ಮತರಾಜಕಾರಣದ ಜೊತೆಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಧರ್ಮ, ಮತ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಚರ್ಚೆಗಿಂತ, ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮತಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ಒಲವು-ನಿಲುವುಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕದ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಓದುಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ಒಳವಿಂಗಡಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧. ಪಂಪ ಕಾವ್ಯಗಳು: ಮತ-ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಗಳು

೨. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದ ಓದು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು

೩. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪಂಪನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಗಳು

೪. ಆದಿಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಓದುಗವಲಯದ ಅವಜ್ಞೆ

೫. ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಓದಿನ ಮುಖ್ಯ ಧೋರಣೆಗಳು

೬. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನೆಯ ಸಂಬಂಧ

೭. ಪಂಪನ ಸ್ವಕೀಯ ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಓದುಗಳಲ್ಲಿನ ಮತಗ್ರಹಿಕೆಗಳು

    ೧. ಕವಿ ನೀಡುವ ವಂಶಸ್ಥರ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆ ವಂಶಸ್ಥರ ಕುರಿತಾದ ಕವಿಯ ನಿಲುವು

    ೨. ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪಂಪನನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ

    ೩. ಪಂಪನಿಗೆ ದಾನವಾಗಿ ನೀಡಿದ ಧರ್ಮಪುರದ ಕುರಿತಂತೆ

    ೪. ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನ ಕುರಿತ ನಿರ್ವಚನ

೮. ಪಂಪನ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳು ಮತ್ತು ಮತಸಂಬಂಧಿ ನಿಲುವುಗಳು

೩.೨. ಪಂಪ ಕಾವ್ಯಗಳು: ಮತ-ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಗಳು

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಪಂಪೋಕ್ತ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಕನ್ನಡದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ಚರ್ಚೆ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಕವಲಾಗಿ ಸೀಳಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಠವನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಿದೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಆಗಮಿಕಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಅಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮ ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ತೊಡಕಾಗಿಯೂ ಪರಿಗಣಿಸಿದುದುಂಟು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕವಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ 'ಧರ್ಮ' ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಕೃತಿಯ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಧಾರಣೆ ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರಲಾದ ಕ್ರಮಗಳು. ಅಲ್ಲಿನ ರಸಾತ್ಮಕ/ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಪುರಾಣದ ಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿಬಂದ ಕವಿಶಕ್ತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜೈನಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯೂ ಪಂಪನನ್ನು ರತ್ನತ್ರಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡುದು ಆತನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಆತನ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಗಳ ಲಭ್ಯತೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುವ ಅಸಮತೋಲನವೂ ಇದನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಒದಗಿಬಂದ ಮುದ್ರಣ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅವಕಾಶದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮನಾಂತರವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಸಂಭವಿಸಿತು. ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು ಮರುಪರಿಷ್ಕರಣೆ ಕಂಡ ವೇಗದಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೂ, ಕೃತಿಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧನೆಗೆಂದು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಆದಿಪುರಾಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುದು 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ

ವಿಜಯ'ವೇ. ಈ ಆಯ್ಕೆಗೂ ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಕುರಿತ ಗ್ರಹೀತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಪಂಪನ "ಆದಿಪುರಾಣದಂತಹ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾಗ ರಸಗಟ್ಟಿಯು ಅಂತಹದ್ದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ತಂದು ಯಾವ ಭಾಗ ತತ್ವಬದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ ತತ್ವದರ್ಶನವನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿದೆಯೋ ಅಂಥದ್ದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿ"ರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು, ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಮಗೆ ಪಂಪನ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾವ್ಯನಿರ್ಮಿತಿಯ ದರ್ಶನವೊಂದು ಅಲಭ್ಯವಾಗುವಂತಾಯಿತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳೇ ಕೆಲಸಮಾಡಿವೆ. ಅದಲ್ಲದೆ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಪಂಪನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಮತ, ಜಾತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಕಲಸಿಕೊಂಡಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿದೆ. ಆತನ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕ ಮತ್ತು ಮತಸೀಮೆಯ ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದೂ ಇದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಮನೋಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾ ಮುಖಿಯಾಯಿತು. ಅದು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಂತಹ ಕೃತಿ ಓದುಗರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವಲ್ಲಿ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಷ್ಟು ಯಶಸ್ಸು ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಪಠ್ಯನಿಗದಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಮತಪರಿಭಾಷೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ರಸವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿದ ಈ ಆಯ್ಕೆಯಕ್ರಮ ಲೋಕ ಸುಖಾಪೇಕ್ಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಕೆಲವೇ ಭಾಗಗಳು ಆಯ್ಕೆಗೊಂಡು, ಉಳಿದುವು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟುವು. ಆದರೆ ಪಂಪಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಪುರಾಣವೆನ್ನದೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮಾನವಧರ್ಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪಂಪನ ಕೃತಿಸರಣಿಯ ಅಖಂಡತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದುವ ಒತ್ತಾಸೆಗಳು ಈಗ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

೩.೩. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಓದು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ನಿರೂಪಣೆಗಳು

ಪಂಪ ಕವಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಮತಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವಲ್ಲಿ ಆತನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಮೇಲೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿಶೇಷ ಅವಧಾರಣೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಪುರಾಣವಾಗಿ ಕರೆಸಿಕೊಂಡುದಲ್ಲದೆ, ಮೇಲ್ಸ್ತರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾದರೂ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು ತೋರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ

ಧರ್ಮ/ಮತವೊಂದರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಾಮೀಪ್ಯಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಕವಿಯೇ ಹೇಳಿದ 'ಅಱಿವುದು ಧರ್ಮಮುಂ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಮುಂ' ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಹಿಡಿದು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಇರುವಿಕೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆದಿವೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಭವಾವಳಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಜೈನಮತಶ್ರದ್ಧೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಜೈನಮತಾಚಾರದ ವಿವರಗಳಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನೇ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಾಗಿ, ಜೈನೇತರರಿಗೆ ರುಚಿಸದ ಗೊಡ್ಡುಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗತಿಗೆ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡುದಿದೆ. ಈ ಆರಂಭದ ಯತ್ನವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಒಟ್ಟು ಓದುಗಳ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ,

೧. ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಜೈನೀಯವಾಗಿ ನೋಡುವುದು.

೨. ಧರ್ಮದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕಚಹರೆ ಕಳೆಯದೆ ಅಜೈನೀಕರಿಸಿ(ಜೈನಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನಲ್ಲಗಳೆದು) ನೋಡುವುದು.

೩. ಧರ್ಮವನ್ನು ಲೋಕಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರದ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಿಕಾಸಾವಕಾಶದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು.

ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ನೋಟಕ್ರಮದ ಭಿನ್ನತೆ, ಒಟ್ಟುಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಜೈನೇತರರಿಗೆ ರುಚಿಸುವ ಆಯ್ದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು 'ಕಾವ್ಯವಾಹಿನಿಯನ್ನೇ ಅದೃಶ್ಯಗೊಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ' ಎಂಬಂತೆ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ, 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿನ ಮತವಿಚಾರಗಳು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಂಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್‌ನಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು, ಅದು ಆಯಾಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯವರಿಗಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯಿರದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತ ಜಡಸಂಗತಿಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ಮೇಲಣ ಪ್ರೀತಿ, ಅಭಿಮಾನದಿಂದ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನೊಂದು ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದೆನ್ನುವಾಗಲೂ, 'ಕೆಲವು ನೀರಸ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ' ಮಾತುಗಳೇ ಬರುತ್ತವೆ. ರಸದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನದ ಈ ಓದುಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ನೀರಸವೆನ್ನುತ್ತವೆಯೋ, ಅದನ್ನೇ 'ಮರಳುನೆಲ' ಎಂದೂ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇವನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಸದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಮ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವಾಗಲೂ, ಹಾಗೆ ರಮ್ಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಜೈನಧರ್ಮ'ದ ವಸ್ತುವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಿ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಅವರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕರು, ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಜೈನಕಾವ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಅಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ

ಕ್ರಮ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಎಂ.ವಿ.ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ ಅವರು ತಮ್ಮ "ಆದಿಪುರಾಣದ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, "ಧಾರ್ಮಿಕರಿಗೂ, ಲೌಕಿಕರಿಗೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಆದರದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ"[3] ಎನ್ನುವುದು ಇದೇ ಧಾಟಿಯ ಮಾತು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆದಿಪುರಾಣದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮವೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಿರುವ ಪಾರಂಪರಿಕ ಓದುಗಳೇ.

ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಮತಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಜಿನಧರ್ಮವನ್ನು ಅನ್ಯತೆಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟೇ ಓದಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಢಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಪಂಪನ ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತನೇ ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮನ್ವಯ ಸಮುಚ್ಛಯದ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಯ್ದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ–ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಸಮನ್ವಯ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ಬೇಕಾದವರು ಧರ್ಮವನ್ನೂ, ಉಳಿದವರು ಕಾವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮವೆನ್ನುವಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸಿರುವುದು ಜಿನಧರ್ಮ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುರಾಣವಾಗಿ, ವೈರಾಗ್ಯಪರ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುವ ಈ ಓದುಗಳು, ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕವಿಯ ರಸಿಕತೆಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಚ್ಚರಿ ಬೆರೆತ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ "ಜೈನದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸಾರ ನಶ್ವರ ನಿಜ, ಆದರೂ ಅದು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ. ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯದ ನೆರಳಾಗಿಯಾದರೂ ಅದು ಬದುಕಬೇಕೆನ್ನುತ್ತದೆ"[4] ಎಂದು ಜೈನಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಹೇಳುವ ಒಳನೋಟ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಂತಿದೆ. 'ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ'ದ ಕುರಿತಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯ ತೊಡಕೆಂಬ ಗೃಹೀತವೇ ಇದೆ.

ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಶ್ವಮಾನವ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಜೈನಬೇಲಿಯಿಂದಾಚೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಕೆಲಸಗಳೂ ನಡೆದುವು. ಮುಳಿಯ ಅವರ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ', ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ಬರಹ ಹಾಗೂ ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಮುಂತಾದವರ ಮುನ್ನುಡಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ "ಈ ಭವ್ಯವಾದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಒಂದು ದಿವ್ಯಸಂದೇಶ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ

ಸಿನದಗೆಯ್ಯುತ್ತದೆ. ದಯೆ, ದಮ, ದಾನ, ತಪ, ಶೀಲ ಎಂಬಿವು.....ಮೆಯ್ಯಾಂತುದೇ ಧರ್ಮ, ಆ ಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಮಾನವ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ; ಅದಕ್ಕೆ ದೇಶ, ಕಾಲಗಳ ಎಲ್ಲೆಯಿಲ್ಲ.......ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಹ ಉಪದೇಶಮಾಡಿ ಅವನ್ನೂ ಉದ್ಧರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಕಂಪೆಗೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಂತಹ ಅನುಕಂಪೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆಗಮವೇ ಜಿನಾಗಮ.....ಅಂತಹ ಜಿನಾಗಮವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ಮಹಾಕವಿಯು ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಗಮವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಸರು ಜಿನಧರ್ಮವಾದರೇನು? ಸಮಸ್ತ ಮಾನವ ಕುಲಕೋಟಿಗೆ ಆ ಆಗಮ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಪಂಪನು ವಿಶ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಬೆಳಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ದಯೆ, ದಮ, ದಾನ, ತಪ, ಶೀಲ ಇವುಗಳನ್ನೊಳಗೊಳ್ಳದ ಧರ್ಮ ಧರ್ಮವೇ ಅಲ್ಲ.”ಎಂದು ಧರ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತಂತೆ ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ ಅವರಾಡುವ ಮಾತುಗಳು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾಧರ್ಮದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದವುಗಳು. ಮುಳಿಯ ಅವರ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ'ದಲ್ಲಿರುವ ಪಂಪನ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಮುಳಿಯ ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ ಸಮತಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬುನಾದಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕಾವ್ಯದ ಪಾಲಿಗೆ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ, 'ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವಾದ ಈ ಪ್ರಪಂಚಧರ್ಮವೇ' ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಭಂಡಾರದ ದ್ರವ್ಯವೇ ಆಗಿ ಅವರಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿರುವುದು ವಿಶ್ವಾದರಣೀಯ ಧರ್ಮವೆಂದೂ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ 'ಜೈನ ಧರ್ಮ' ವೆಂಬ ಸೂಚನೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುವ 'ದಯೆ', 'ದಮ', 'ದಾನ', 'ತಪ', 'ಶೀಲ' ಎಂಬ ಧರ್ಮ ಪಂಚಾಂಗಗಳು, “ಅಭ್ಯಾಸ ಬಲದಿಂದ ಯತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೆಲೆವಡೆದ ಕಠಿಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹಗಳೆಂಬ ಮಹಾವ್ರತರೂಪಗಳಲ್ಲ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ 'ದಯೆ', 'ದಾನ', ಶೀಲ'ಗಳನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬೆಳಗಿಸಲಿರುವ ಅಣುವ್ರತರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರಧರ್ಮ” ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವೊಂದರ ಶ್ರೇಷ್ಠಮೌಲ್ಯವು ಕೇವಲ ಆ ಧರ್ಮದ ಆಸ್ತಿಯಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಮನುಕುಲದ ಆಸ್ತಿಯೂ ಹೌದೆಂಬ ಅವರ ಚಿಂತೆನೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯದು. ಸಂಕುಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಈ ಧೋರಣೆ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿಗಿಂತ ಸಕಲ ಜೀವಜಗತ್ತಿಗೆ ದಾರಿದೀಪವಾಗುವ ಅದರ ಜೀವಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಿದೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು, “ಒಂದು ಕಾಲದ, ಒಂದು ಜನಾಂಗದ, ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಕಾವ್ಯವಾಗದೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ, ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮದ ಜನರಿಗೂ ಹೊಸ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ” ಎನ್ನುವ ಎಂ.ವಿ.ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ಲೇಖನದ ಮಾತೂ ಕೂಡಾ ಹೀಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ

ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಿಂದಾಚೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಮುಳಿಯ ಅವರ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ'ದ ಮಾತುಗಳ ಅನುರಣನದಂತೆಯೇ ಈ ಮಾತಿದೆ.

ಸುಮಾರು ೮೦ರ ದಶಕಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಬಂದ ಈ ಮಾತುಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಪರಂಪರೆಯ ಪರವಾದ ಒಲವನ್ನೂ, ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಮತವನ್ನು ಅದರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿದ ಬಗೆಯಲ್ಲವಿದು. ಮುಳಿಯ ಹಾಗೂ ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ ಅವರುಗಳ ಚರ್ಚೆ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಅಜೈನೀಕರಿಸಿದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿವೆ. ಜೀವದಯೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮಗಳ ಸಾರರೂಪಿ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಜೈನದ ಬೇಲಿಯಿಂದಾಚೆಗೆ ಪಂಪ ನಿರೂಪಿತ ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡುತ್ತವೆಯಾಗಿಯೂ, ಅವು ಧರ್ಮ/ಮತದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ನೋಡಿದವುಗಳಲ್ಲ. 'ಧರ್ಮ'ವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಾಗಿಯೂ, ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಬೇರಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡ, 'ಕನಿಷ್ಠತೆಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಗುಚ್ಛ'ವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಮಾನವ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಬಲ್ಲ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡುದಾಗಿಯೇ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಿದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಬುತ್ತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ವೈರಾಗ್ಯ ಅಥವಾ ವಿರಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಲೌಕಿಕದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ, ಲೌಕಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನೂ; ಅರಿವಿನ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಮತ್ತದರ ವಿರಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಲೋಕದೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದ ಬಗೆಯಲ್ಲವಿದು.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾಲಲಬ್ಧಿಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಜೈನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಆಸ್ತಿಕವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕವೆನ್ನುವುದರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಅನುಸರಣೆಯನ್ನೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದಾರವಾದದ ಹಿಂದೆ ಸೌಮ್ಯವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆಯೂ ಇದೆ. ಸ್ವಯಂಬುದ್ಧನಿಂದ ಮಹಾಬಲನಿಗೆ ಆದ ಧರ್ಮೋಪದೇಶ ಉಳಿದ ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿ ಚಿಂತಕರ ಸೆರೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿತು ಎಂಬುದನ್ನು 'ಭಗವದ್ಗೀತೆ'ಯ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. "ಸ್ವಯಂಬುದ್ಧನು ಹೇಳುವ ನಿಜಧರ್ಮ ದೊರೆಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಂಕುರ ರೂಪವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ...ಭೌತಿಕದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕದಡಿದ ಮನಸ್ಸು ಕ್ರಮೇಣ ತಿಳಿಯಾಗುತ್ತಾ ಶಾಂತಸಾಗರವಾಗಿದೆ"ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತವನ್ನು ವಿಕಾಸವಾಗಿಯೇ

ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತೀ ಜೀವನವನ್ನು ಅನುಭವಶೋಧದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ, "ಈ ವಿಕಾಸದ ಪರಮಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪುರುದೇವನ ಜನ್ಮ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ನೋಟಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮತದೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವ ಹವಣಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ೧೯೮೫ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಣ್ಣಿಗೇರಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ 'ಪಂಪನ ಕೃತಿ:ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ–ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಬಂಧ ಹಾಗೂ ೨೦೦೬ರಲ್ಲಿ ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ 'ಆದಿಪುರಾಣದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ'ಯ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿಯವರು ಮಂಡಿಸಿದ 'ಆದಿಪುರಾಣ: ಓದಿನ ಆಯಾಮಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನಗಳು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿವೆ. 'ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ, ಜಿನಧರ್ಮದ ಪುರಾಣ ಪ್ರಪಂಚ ಕೈಪಿಡಿ ಎಂದು ಓದುವುದು ಈಗ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ, ಇದು 'ಜಿನ ಧರ್ಮಾಸಕ್ತರಿಗೆ ಧರ್ಮವಾಗಿಯೂ, ಉಳಿದವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ' ಇರುವುದಲ್ಲ. ಅದಲ್ಲದೆ ಜನ್ನನ ಹಾಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಕುರಿತಾದ ಯಾವುದೇ ಸೂಚನೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಕೊಂಚ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಪುರಾಣವಲ್ಲ, 'ಪುರಾಣ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನ'. ಈ ಯತ್ನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವೂ 'ಸಿದ್ಧಪುರಾಣ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸ್ತೋತ್ರ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳೂ ಜೀವನ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗ'. ಹಾಗಾಗಿಯೇ 'ಪ್ರತೀ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ತಾನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದನ್ನೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಕವಿಯ ತನ್ಮಯತೆಗೆ' ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು 'ಜ್ಞಾನ' ಅಥವಾ 'ತಿಳುವಳಿಕೆ'ಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದೊಳಗಿನ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಈ ಲೇಖನ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬುದು ಇಡಗಂಟಾಗಿ ಪಡೆಯತಕ್ಕದಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಆಯಾಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಜೀವನಾನುಭವದ ಭಾಗವಾಗಿ ಐಂದ್ರಿಕ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೋರಿರುವುದಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಓದುಗಳು ಕಾವ್ಯರಸವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ

ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಒಡಬೆರೆತ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡವ್ರೋ, ಅವುಗಳನ್ನು 'ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತವಲ್ಲ, ಸ್ವಯಾರ್ಜಿತ'ವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಲು ಕೃತಿ ಅನುಸರಿಸಿದ ಲೋಕಾನುಭವ ನಿರೂಪಣೆಯ ದಾರಿ'ಯಾಗಿ ಲೇಖನ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಕವಲುಗಳಾಗಿಸದೆ, ಒಟ್ಟು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುರಾಣವಸ್ತುವಿನ ದತ್ತಾಂಶದ ಉತ್ಪನ್ನರೂಪವಾಗಿ ಗುರುತಿಸದೆ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ವ' ಮತ್ತು 'ಸಂಭೂತಿ'ಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ ಇಂದಿನ ಪ್ರಬಲ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಾಗಿದೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾ, ಪಂಪನ ಕೃತಿ ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ 'ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮದ ಮತೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಯಿತು' ಎನ್ನುವುದು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಅನೇಕಾಂತವಾದಿಯೂ, ಸತ್ಯದ ಬಹುಮುಖವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವ ಮಾದರಿಯದೂ ಆದ ಜೈನತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಳಗೆ ಇಂತಹದ್ದೊಂದು ಆಗುವಿಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಲೇಖನ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅನೇಕಾಂತವಾದಿ ಜೈನಧರ್ಮವು ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ಬದಲಾವಣೆ ಅಥವಾ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳದೆಯೂ, ಸೀಮಿತ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು. ವಸ್ತುವೊಂದು ಹೊಂದಿರುವ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಏನೇನು ಆಗಬಹುದೋ ಅದನ್ನಂತೂ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತಾ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಪಂಪ ತಾನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನೊಳಗೆ ಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವಿರಮಿಸದೆ ಆ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನಂತೂ ಖಂಡಿತಾ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮತಮೂಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗಿನ ಗುದ್ದಾಟ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಳಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದುದು. 'ಜಾತಿಯೊಳೆಲ್ಲಂ ಉತ್ತಮದ ವಿಪ್ರಕುಲ ಸಂಜಾತನಿಗೆ ಜಿನಧರ್ಮವೇ ವಲಂ ಎಂದು ನಂಬಿ' ಬರಲು ಕಾರಣವಾದುದು ಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಮುಕ್ತತೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆದುರಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಕವಲುತನವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡು ಆದಿಪುರಾಣದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರಲ್ಲಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು ಆತ್ಮದ ವಿಕಾಸಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ' ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಮ್ಮ "ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ:ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ" ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಎಸ್.ಎಸ್.ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ

ಅವರು "ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ 'ಕಥನ' ಮತ್ತು 'ನಟನ'ಗಳ ಸಂಯೋಗ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆಯೆಂದದ್ದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿವೆ ಎಂದದ್ದು ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ" ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವುದು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದೆ.

ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಲೇಖನದ ಜೊತೆಗೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಲೇಖನ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು 'ಸಿದ್ಧರೂಪ'ದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸದ ಲೋಕಸಂಗತಿಯಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿವರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಲೋಕದ ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೊರಗುಳಿಸದೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಅಂಚಿನ ತನಕ ಹಾಗೆಯೇ ತೆರೆದಿಟ್ಟ ಬಗೆಯಾಗಿಯೇ ವಿವರಣೆಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಜೈನಧರ್ಮವೆಂಬ ಪಂಥೀಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಲೋಕದ ಆಯ್ದಮೌಲ್ಯಗಳ ಗುಚ್ಛವೆಂಬ ಆದರ್ಶದ ಹೊರಾವರಣದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಅನುಭವ ದಕ್ಕುವುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವಾಗಿ. ಅದನ್ನೇ ಅವರು 'ಅರಿವು' ಅಂತ ಕರೆದರು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಅರಿವಿನೊಂದಿಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ "ಅರಿವನ್ನು ಪೊಸಯಿಸುವ" ಮಾರ್ಗ. ಧರ್ಮವೆಂದರೆ, "ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಕ್ರಿಯೆ"[೧೦]ಯಾಗಿ ಪಂಪನಿಗಿರುವ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ ಅವರೂ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅರಿವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಡುವ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಬೆನ್ನುಹಾಕಿ ಏಕಾಂತದಿಂದ ಲೋಕಾಂತದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಯಾಣಿಸುವುದು ಅಸಾಧು ಮತ್ತು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ; ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾರು ಲೋಕದ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರೋ ಅವರಷ್ಟೇ ಅದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರೆಂಬ ತರ್ಕವನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಇಂತಹದ್ದೊಂದು ಅರಿವಿನ ಯಾನ, ಅನುಭವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ತಿಳುವಳಿಕೆ/ಜ್ಞಾನ ಎಂದುದನ್ನೇ ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿಯವರು ಅನುಭವ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಯಾರ್ಜಿತವಾದ ಎಕ್ಸ್‌ಪೀರಿಯನ್ಸ್ ಅನ್ನೋದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದುದು. ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇರೋದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕೊಡೋದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೊಡಬಹುದಾದುದು

ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿ[೧೧] ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅವರು ಲೋಕ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಲೋಕಗಳೆರಡನ್ನೂ ತನ್ಮಯರಾಗಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡವರ 'ಅರಿವಂ ಪೊಸಯಿಸುವ' ಅನುಭವ ಯಾತ್ರೆಯ ಮಹಾನೌಕೆಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸದ ಧೋರಣೆ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ್ದೆನ್ನುವಂತೆ ಪಂಪ "ನಮಗೆ ಏನ್ ಸಿಗಬೇಕಾದ್ರು ಇಲ್ಲೆ ಸಿಗಬೇಕು ಅಂತ ಕೇಳ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳ್ತಾನೆ ಹೊರತು ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಲ್ಲ. ಆ ಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣ ಏನು ಅಂದ್ರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂತಹುದು[೧೨]ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬಂಧಿಸಿಕೊಳ್ಳದ, ಲೋಕಸಂಗತಿಗೆ ಬೆನ್ನುಹಾಕುವ ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಕೀರ್ತಿಸದ ಪಂಪನಕಾವ್ಯ ಲೋಕದ ಯಾವುದನ್ನೂ ವರ್ಜ್ಯವಾಗಿ ನೋಡದುದರಿಂದಾಗಿಯೇ, "ಇದು ಸರಸ್ವತಿ ಮಣಿಹಾರವು ಹೌದು. ಗಣಿಕಾಸ್ತನಹಾರವು ಹೌದು."[೧೩] ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಲೋಕದ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಸತಾಗಿಸುವ ಕಾವ್ಯವೂ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಬೇರಾದುದಲ್ಲ. ಪಂಪನಿಗೆ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪಂಪ ತನ್ನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಸತಾಗಿಸುವ ಧರ್ಮ–ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಯೇ ಎದುರಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಅವರ ಲೇಖನದ ಸಾರರೂಪಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು 'ಒಂದು ಬಂಧ'ದಲ್ಲಿಯೇ ತಂದು, ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಧರ್ಮ'ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆಯ ಈ ಮಾದರಿಯ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಕುರಿತ ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ಓದುಗಳು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಿವೆ. ಟಿ.ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಬೇಗೂರು ಅವರ, "ಆದಿಪುರಾಣ: ಅನೇಕತೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕ" ಲೇಖನವೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬರಿಯ 'ಉತ್ಪನ್ನ/ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಾಡೆಕ್ಟ್' ಆಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಡಕ್ಟ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಸೆಸ್‌ಗಳೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾ, "ಬರಿಯ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಿ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕದೇ ಪಡಿಪಾಟಲಿಗೆ ಬೀಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ"[೧೪] ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ದಕ್ಕುವಿಕೆಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೇಲಣ ಮಾತುಗಳಲ್ಲದೆ "ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಬಯಸದ 'ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮ' ಮತ್ತು ಸ್ವಾವಲಂಬಿಯಾದ 'ಸ್ವ–ಧರ್ಮ'ಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ"[೧೫]ಯಾಗಿ ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಹಾಗೂ 'ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಅಂಗನಾನುರಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿ' ಹಿಡಿಯುವ ಪಂಪನ ರೂಪಕಗಳ ಧ್ವನಿ ಪರಂಪರೆಗಳು "ವೈರಾಗ್ಯವೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಅಲುಗಾಡಿಸು"[೧೬]ವಂತಿವೆ ಎನ್ನುವ ಬಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಪಂಪಕಾವ್ಯವು ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯನ್ನೇ ತೋರುತ್ತವೆ. ಈ ಓದುಗಳು ಆಗಮಿಕವನ್ನು ಲೌಕಿಕಕ್ಕಿಂತ

ಭಿನ್ನವಾದ, ಲೌಕಿಕದ ತೊಡಕು ಹರಿದುಕೊಂಡು ಬೇರಾದುದಾಗಿ ಭಾವಿಸದೆ, ಲೌಕಿಕ ತಳಹದಿ ಮೇಲೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಅಥವಾ ವಿರಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪುರಾಣವೆನ್ನುತ್ತಲೇ ಸಂಸಾರದ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಅರಳಿದ ವಿರಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸ್ಥಿರ ರೂಪವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಅರಿವು, ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಪಾತಳಿಯ ಲೋಕ/ಜೀವನ ಸಂದರ್ಭದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದು ನೋಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೊಳಗಾಗುವ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಕೇವಲ ಜೈನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಅನನ್ಯರೂಪಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೊಸಮಾದರಿಯ ಈ ಓದುಗಳು ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವೈರಾಗ್ಯ/ವಿರಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ಆಗಮಿಕ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಯನ್ನೇ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜಸ್ಸಿನ ವೀರಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯ ಗಂಡಭೇರುಂಡ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರೂಪಣಾ ಜಾರ್ಗನ್‌ನ್ನು ಇವು ತಿದ್ದಿ ಬರೆಯಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಭೋಗದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಇಳಿಯದೆ, ಅದು ಕರ್ತವ್ಯದ ನಿರಾಕರಣೆ ಅಥವಾ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಲಾಯನವೇ ಎಂದು ಆಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ವೈರಾಗ್ಯವೆಂದರೆ ಇರೋದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದಲ್ಲ. ಇರೋದರಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ಮಯರಾಗುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಭೋಗ, ವಿರಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ 'ಮುಳುಗಿ-ಏಳುವ' ನಿರಂತರ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಈ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಕ-ಲೋಕೋತ್ತರವೆಂಬ ವಿಭಜನೆಯೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬಳಸಿದ 'ಅಂಗನಾನುರಕ್ತಿಯ' ರೂಪಕವು 'ಮುಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹಂಬಲಿಸಿ ಪಡೆಯುವ ಮೋಹದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಿದ್ದಿ ಬರೆದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಚಿರವೆಂದೂ, ಲೋಕ ಸಂಸರ್ಗದ ಭಾಷೆಗೆ ಹೊರತಾದುದೆಂದೂ ಸಾರುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅಸಂಗತವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಯೂ ಒಂದು ನಿಲುಗಡೆಯಲ್ಲ. ತಪಸ್ಸು, ವೈರಾಗ್ಯ/ವಿರಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಹುರೂಪಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಮೂಲಕ ಏಕಾಕಾರಿ ಮಾದರಿಯ ವೈರಾಗ್ಯದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನೇ ಈ ಓದುಗಳು ಛಿದ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ವಿರಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಈ ನಿಲುವೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಓದಿನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಾದಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಓದಿನ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಇದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಓದಿನ ಅನುಭವದಲ್ಲಾದ 'ಅರಿವು ಪೊಸಯಿಸುವ' ಅಥವಾ 'ಆಹ್ವಾನದೊಂದಿಗೇ ವಿಸರ್ಜನೆಯನ್ನೂ ಆಗುಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ' ನಡೆದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಯಾನದ ಪರಿಚಯವೂ ಹೌದು. ಇದು ನಿಲುಗಡೆಯಲ್ಲ, ಆತ್ಯಂತಿಕವೂ

ಅಲ್ಲ, ಶೋಧನೆ. ಕಾಲಮಾನದ ಧರ್ಮವೂ 'ಧರ್ಮ'ದ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿತರಾಗುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲವಿದಾದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಶೋಧನೆ ಇಂದಿನ ತುರ್ತು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಯ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಉಜ್ಜಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ನೈಜಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಕಣ್ಮರೆಯಿಂದ ಉದ್ವಸ್ಥವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಲುತ್ತಿರುವ ಮಾನವ ಸಮಾಜ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದ ಹುನ್ನಾರಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮಗಳೇ ಕುರುಹುಗಳಾಗಿ, ಸ್ಥಿತ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರುಗಳೇ ಹಿಂಸೆಯ ವೇದಿಕೆಹತ್ತಿ ತಾಲೀಮು ನಡೆಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟವಿದು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನಂತೆ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಅದನ್ನೊಂದು ಹುಡುಕಾಟವಲ್ಲದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಲು ಹಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಕಾಲವೂ ಹೌದು. ಹಾಗಾಗಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿ, ಮತಗುಂಪುಗಳಲ್ಲದ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಮಾನವ ಮನಸ್ಸುಗಳು ತುಡಿಯಲೇಬೇಕಾದ ಕಾಲವಿದು. ಇಂತಹ ತುಡಿತಗಳ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ನಮ್ಮೆದುರು ಆಗುಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಧರ್ಮ-ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವೆಂಬಂತೆ, ಲೌಕಿಕ ಆಗಮಿಕವೆಂಬಂತೆ ಚೂರಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಓದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಜೊತೆಗೆ, 'ವಿರಕ್ತಿ-ವೀರ'ವೆಂಬ ಉಪಘಟಕಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಲಾಕೃತಿಗಳನ್ನು 'ಯುದ್ಧದ ಸಾಧನ'ಗಳಾಗಿ ಅಂದರೆ, 'ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವವರ ಮೇಲಿನ ಯುದ್ಧದ ಸಾಧನ'ಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಧರ್ಮವೆನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ.

ಧರ್ಮ/ಮತವನ್ನು ನಿಯತ ಹಾಗೂ ವಿಶಾಲ ಎಂಬೆರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕಚಹರೆ ಕಳೆಯದೇ ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಾಗೂ ಆದರ್ಶದ ಮುಖಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನೊಂದು ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಲೋಕಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚಹರೆ ಅಳಿದು ಅದೊಂದು ಅರಿವಿನ ಬಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

೩.೪. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪಂಪನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಗಳು

ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭವು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಪುಲವಾದ ಓದಿನ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಂದಿಸಿತು. ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ನವೋದಯದ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ-ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ, ಲೌಕಿಕ-ಆಗಮಿಕಗಳ ಕುರಿತ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ

ಇವುಗಳನ್ನು ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತ ಹೋಳುಗಳಾಗಿಯೇ ಗಮನಿಸಿದಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಇಡಿಯ ಕನ್ನಡದ ಓದು ಹೀಗೆ ಕವಲೊಡೆದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ಯಥಾವತ್ ಅನುಸರಿಸಿತೆನ್ನಲಾಗದು. ಧರ್ಮ-ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಒಂದನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಇನ್ನೊಂದೆನ್ನುವಂತೆ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ/ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯು ಕೃತಿಯ ನಿರೂಪಣಾಕ್ರಮದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಾಗಿಯೂ ಪರಿಭಾವಿತವಾದುದಿದೆ. ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು 'ವೀರ ಮತ್ತು ವಿರಕ್ತಿ; ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗ'ವೆಂಬಂತೆ ಬೇರಾದ ಸೀಳುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮಗಳಂತೆಯೇ, ಅದನ್ನು ಕವಿ ಎದುರಿಸಿದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಸವಾಲಾಗಿ' ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಓದುಗಳೂ ಇವೆ. ಧರ್ಮ-ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಗಳೆರಡನ್ನೂ ವಿಘಟಿಸಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ, ಒಂದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾನವಾನುಭವದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಆಧುನಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಪಾಲಿಗೆ 'ತಿಳುವಳಿಕೆ' ಲೋಕದ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದು. ದತ್ತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೇ ಇವು ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ಮನುಷ್ಯನ ಕೇಡಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮಸ್ತ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿ, ಅದು ತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅವನ ನಡವಳಿಗೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು, ಹೇಗಿದ್ದರೆ ಬದುಕು ಹಸನಾದೀತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ"[೧೭] ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಒಂದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳು, ಅಧಿಕಾರ, ಅನುರಕ್ತಿ, ವಿರಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಪೂರ್ವಪೀಠಿಕೆಯಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಉತ್ತರಾರ್ಧದಂತೆ ಎಂದು ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ದಾಯಾದಿಗಳ ಮತ್ಸರದ ಮಹಾಭಾರತದ ಮುಖ್ಯ ಥೀಮ್, ಆದಿಪುರಾಣದ ಥೀಮ್ ಕೂಡಾ ಆಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಪ್ರತಿಭೆ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಸವಾಲುಗಳು ಅಂತರ್ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವಾಗ ಅನುಭವದ ಈ ಲೋಕಜೀವನವು ನಿರಾಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನವೋದಯ ಓದು ಎದುರಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೇ ಗಮನಿಸಿದೆ. "ಆದಿಪುರಾಣ ಅಲೌಕಿಕ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣವನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯ"[೧೮] ಹಾಗೂ ಭಾರತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಹತ್ತರ ಭವ್ಯಕಾವ್ಯವಾಗುವ ಸಂಪತ್ತಿಯೂ ಅವಕಾಶವೂ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿದ್ದೂ, "ರೂಪುಗೊಂಡು ನಮಗೆ ಲಭಿಸಿರುವ ಆತನ ಕೃತಿ ಆ ಆದರ್ಶದಿಂದ ಬಹುದೂರವುಳಿದಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಊಹಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟವಲ್ಲ."[೧೯] ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಪಂಪ

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಯೆಂದೂ, ಅದು ಆತನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಮಹತ್ತರ ಕಾವ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಎರವಾಯಿತೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಮತಶ್ರದ್ಧೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ತೊಡಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಷ್ಟೇ ಕಾಣಿಸುವುದಲ್ಲ. "ಧರ್ಮವು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ತಿರುಳಾಗಬಹುದು; ರಸವುಕ್ಕುವಂತೆ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಮತವಿಚಾರಗಳೂ ತಲೆ ಹಾಕಿ ಕಾವ್ಯರಸವನ್ನು ಬತ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣಕ್ಕೂ ಈ ದೂರು ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾದುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣ ಜೈನಪುರಾಣದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಇದೆ.....ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವು ಜೈನಧರ್ಮದ ಕೈಪಿಡಿಯೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಪಂಪನು ಅವನ್ನು ಕೈಬಿಡದೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಯಿತು.......ತನ್ನ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಗೆ ಎಡೆಗೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮೀರುವ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಆದಿಪುರಾಣ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನು ಕೈಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಗರುಡಿಯಾಳಿನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ."[೨೦] ಎಂಬ ತಿ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರ ಹೇಳಿಕೆ ವೇದಮಂತ್ರದ ಹಾಗೆ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡು ಆಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ.[೨೧] ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಬೆಳಗಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಕೆಲವು ಆಯ್ದಭಾಗಗಳು ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವಂತಾದುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಈ ಭಾಗಗಳನ್ನು ರಸಘಟ್ಟಗಳಾಗಿಯೂ, ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯ ಲಾಸ್ಯದ ಅವಕಾಶಗಳಾಗಿಯೂ ಗಣಿಸಿಕೊಂಡ ನವೋದಯ ಓದು, ಪುರಾಣ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಾಗಿ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯಪ್ರತಿಭೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ. ಸಿದ್ಧ ಪುರಾಣವಸ್ತುವನ್ನೊಳಗೊಂಡ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಕವಿಪ್ರತಿಭಾಸ್ಫುರಣೆಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿ ಶಕ್ತಿಸಂಪನ್ನ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಬಂಧನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹಣಿದ 'ಧರ್ಮ'ದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಆಡುಂಬೊಲವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಈ ಸಹಾನುಭೂತಿಯೇ. ಹೀಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿರರ್ಗಳತೆ ಪಡೆಯಲಾಗದೆ ಕವಿ ಸಂಕಟವನ್ನು ಎದುರುಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು, ಆತನ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಕೊರತೆಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ವಿನಾಯಿತಿ ತೋರುವ ಇಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಔದಾರ್ಯದ ಮುಖವೊಂದಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ "ಕೈಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಗರುಡಿಯಾಳು"ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಗೂ, ಅದು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾವ್ಯವೆಂದರೇನೆಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿವು. ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಲೋಕಸಂಬಂಧಿಯಾದುದು ಮತ್ತು ಅದು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾದು ಎಂಬ ಗ್ರಹೀತಗಳಿಂದ ಮೂಡಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವು. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವ್ಯಾಪಕತೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಯೆನ್ನುವಂತೆ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಪಂಪ–ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವರದರಾಜರಾವ್ ಅವರು ಬರೆದ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಕವಿಯಾಗಿ ಪಂಪ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಹಾಗೂ ಆದರ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.[೨೨]

ಪಂಪನ ಪುರಾಣಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತ ಔದಾರ್ಯದೊಳಗೆ ಪುರಾಣವು ನೀರಸ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ರಸ ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಮತವಿಚಾರಗಳು ಕಾವ್ಯರಸವನ್ನು ಬತ್ತಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ. ಕಾವ್ಯಾದಿಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯಗಳಾಗಿ ರಸ, ಧ್ವನಿಗಳನ್ನೆ ಹುಡುಕುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ತರಬೇತಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಜೊತೆಗೂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರಾದಿ ರಸ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅವಕಾಶಗಳಾಗಿ ಒದಗಿಬರುವಂತಿರುವ ತಾಣಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಓದು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ರಸದ ಮಡುವಾಗಿ, ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ನಡುನಡುವಿನ ಲೌಕಿಕ ಸುಖಾನುಭವವನ್ನೋ, ಲೌಕಿಕಸ್ತರದ ಅನುಭವವನ್ನೋ ಹೊತ್ತು ಬಂದಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ನೋಡಿದ ಈ ಓದು, ಅವುಗಳನ್ನೇ ಕವಿಯ ಅತ್ಯಪೂರ್ವವಾದ ಪಟ್ಟುಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೃತಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಹಾದು ಬಂದಿರಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುವ ಸಮಗ್ರ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲ. ಖಂಡವಾಗಿ ವಿಘಟಿಸಿಕೊಂಡು ಓದಿ ಸುಖಿಸುವ ಮಾದರಿ. ಹೀಗೆ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡ ರಸಘಟ್ಟಗಳನ್ನೇ ಅವನ ಮನಸ್ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಸರಣೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿ, ಕಾವ್ಯತ್ವದ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಆಧಾರಗಳಾಗಿ ಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.[೨೩]

'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಸುಜನಾ ಅವರ ಲೇಖನವೊಂದು ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕ ವಿವೇಚನೆಗೊಡ್ಡಿ, ಮತದೃಷ್ಟಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆತನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒರೆಹಚ್ಚಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದಿಪುರಾಣದೊಳಗಿನ ಪಂಪನ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, "ಆದಿಪುರಾಣದ ಕವಿ ಪೂರ್ವಪುರಾಣದ ಕವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ತರಪೇತಾದ ಕವಿ ಎಂಬುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಆತನಿಗಿಂತ ಇವನು ಹೆಚ್ಚು ಧರ್ಮಾನುಭವವುಳ್ಳವನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಧೈರ್ಯರೂಪದ ದಾರ್ಷ್ಟ್ಯವಾದೀತು"[೨೪] ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಪ್ರೌಢಿಮೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಆತನ ಜೈನಮತಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಎತ್ತರಕ್ಕಿಡದ ಸುಜನಾ ಅವರು, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಕಥನದಲ್ಲಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆಯ ಸೋಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವಾಗಿ ಆತನ ಜೈನಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಜೈನನಾದುದರಿಂದಲೇ ತನ್ನೆದುರಿಗೆ ಅದಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ವ್ಯಾಸಭಾರತವನ್ನು 'ಪಾಕಕೆಡಿಸಿದ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆತ "ಜೈನನಾದ್ದರಿಂದ ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಯ ದರ್ಶನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಕಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ, ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯ ಪ್ರಸಂಗ ಈಗಿರುವಂತಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಯಕ್ಷಪ್ರಶ್ನೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಪುಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿತ್ತು; ಭಗವದ್ಗೀತೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅನುಭೂತಿಯ ಅಂಶವೂ ಬರುತ್ತಿತ್ತು.......ಪಂಪನ ಮನೋಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಪರಕೀಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ

ಅವನಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಯಾಮ ಒದಗಿಲ್ಲ"[೨೫] ಎಂದು ಪಂಪನ ಜೈನೀಯ ಗುಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಭಾರತಕಥನ ಸೊರಗುವಂತಾಯಿತು ಎಂಬರ್ಥದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಪಂಪನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆದುರಾದ ಮತಶ್ರದ್ಧೆಯ ತೊಡಕನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಪಂಪನಿಗೆ ಪುರಾಣ ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದಷ್ಟು ಮತಶ್ರದ್ಧೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತೆಯ ಕಾರಣವು ಕಥಾವಸ್ತುವಿನ ಪಾಕ ಕೆಡಿಸಿತು ಎಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮದ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಪಂಪನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ ಅವರೂ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು 'ಒಂದು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಸಂಕೋಚದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ' ನಡೆದು ಹೋದುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಇದೇ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ ಪಂಪ ತನ್ನ "ಆದಿಪುರಾಣದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಿನಸೇನಾಚಾರ್ಯರ 'ಪೂರ್ವಪುರಾಣ'ದ ವಸ್ತು, ಸಂವಿಧಾನ, ಆಶಯ ಮತ್ತು ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಧೇಯನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯಕ್ರಿಯೆಯ ಸವಾಲುಗಳನ್ನೂ, ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನೂ ಒಂದು ಗೌಣನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಂತು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ."[೨೬] ಹೀಗಾಗಿ ಅನುಭವವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕಣಕಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವಂತಹ 'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸವಾಲಿಗೆ' ಪಂಪ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಕಾವ್ಯವಾದ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ತೊಡಕಿನ ಕಾರಣದ ತೋರುಬೆರಳು ಆತನ ಜೈನ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯತ್ತ ಇದೆ. ಅದೇ ಜೈನತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ವ್ಯಾಸಭಾರತ'ದ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡನಾದರೂ ಅದನ್ನು ದೊರೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಅಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಉಪಾಧಿಗೆ ಒಳಗಾದನೆಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧೇಯತೆಗಳು ಪಂಪಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳೆಂಬ ಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆಶಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ ಬಂದವುಗಳಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಕಟ್ಟೋಣದ ಬಗೆಗೆ, ಕೇಂದ್ರವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗೆ ಕಾಳಜಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ತಲುಪುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಸತ್ಯದ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೇ ದುಡಿಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದ ಕೆಲವು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಪಂಪನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಯುಗಮೌಲ್ಯ, ಯುಗಧರ್ಮಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವೇ ಓದುಗಳು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನನಾದ ಪಂಪ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಂತಹ ವೈರಾಗ್ಯ/ವಿರಕ್ತಿಯ ಪುರಾಣವನ್ನು ಬರೆದು, ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಲು ವೀರಕಾವ್ಯವನ್ನು

ಬರೆದನೆಂದು ಹೇಳಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಒಂದನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಲೋಕದ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ಓದುವ ಈ ಓದುಗಳು, ಅದೇ ಕವಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪುರಾಣವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಲೋಕದಿಂದ ಕಳಚಿಟ್ಟು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿಯೂ, ಈಯುವ-ಇರಿಯುವ-ಕಾಯುವ ಕ್ಷಾತ್ರ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವೇಳೆವಾಟಿ, ಜೋಳವಾಟಿ, ವೀರಮರಣ, ಸಹಗಮನ ಮೊದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿಯೂ ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರಾಜಕೀಯ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು "ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆದು, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತವನ್ನು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಪಂಪ"[೨೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆದಿಪುರಾಣದ ಕವಿಯನ್ನು 'ಪುರಾಣ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೆರೆಸಿಕ್ಕಿ'ದವನಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಮೂಲಕ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಅವರ ಮಾತನ್ನೇ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಜೀವನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಆದರೆ ಅದಾಗಲೇ '(ಶೈವ,ವೈಷ್ಣವ ಹಾಗೂ ಜೈನವೆಂಬ) ಮತಗಳು ಮಧ್ಯಾಹ್ನವನ್ನು ದಾಟಿದ್ದ'ರೂ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಆತನಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆತ 'ಕೇವಲ ಜೈನಧರ್ಮದ 'ಸತ್'ಸ್ವರೂಪವನ್ನು' ಚಿತ್ರಿಸುವಲ್ಲಷ್ಟೇ ನಿರತನಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗಿನ ಅಂತಃಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಪುರಾಣಕಾವ್ಯದಿಂದ ದೂರಕ್ಕಿಟ್ಟ. ಇದರ ಕಾರಣ ಆತ 'ಪರತಂತ್ರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬರೆದುದರಲ್ಲಿದೆ'. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು ಸಮಕಾಲೀನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿರುವ ಕೃತಿ, ಪುರಾಣರಚನೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ತಂದಿಟ್ಟ ಕೃತಿ. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಧ್ವನಿಯಿಲ್ಲದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೈನಪುರಾಣದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು, ಕವಿಯನ್ನು ಮತಶ್ರದ್ಧೆಯ ಬಲಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದುಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯುಗಧರ್ಮ, ಯುಗಮೌಲ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಯಿರುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಮುಕ್ತಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇಕ್ಕಟ್ಟು ತರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥಾವಸ್ತು, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಕವಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಕ್ರೀಯಗೊಳಿಸಿಬಿಡುವುದಾಗಿಯೇ ಇವು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ, ಒಳಗೊಳಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಸಮಕಾಲೀನ

ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ವದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಕಾವ್ಯವು ಸೋಲು ಕಾಣುವಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥಾವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಧ್ವನಿಯಿಲ್ಲದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರಾಣದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಓದು ಮತಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಕವಿ ಬಲಿಯಾದನೆಂಬಂತೆಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ನಿಲುವು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ತಾನು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ ಧರ್ಮದಿಂದ ಪಡೆದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪಂಪ ಕೃತಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು, ಆತನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಯುಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಆದರೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡು ಮಾನವ ಮಾದರಿಗಳಾದ "ವೀರ ಮತ್ತು ಯೋಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಒಂದಾಗುವ"[೨೮] ಕಾವ್ಯದರ್ಶನದ ತಿರುಳಿನಿಂದ ಕೂಡಿದವುಗಳೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದರ್ಶನದ ಜೊತೆಗೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಸತ್ಯವಾಗಿ, "ಧ್ರುವ ಮತ್ತು ಅಧ್ರುವಗಳ ನಟ್ಟನಡುವೆ ಕುಣಿಯುವ ಹೆಣ್ಣೊಂದನ್ನು"[೨೯] ಗುರುತಿಸುವ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು, ಈ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ "ಆಯುಷ್ಯದ ಅಂತ್ಯವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ.....ಅವಳ ನೃತ್ಯದ ಲಯ ನಿರಂತರವಾದುದ್ದು" ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಸಾಧಿಕ್ಯದಲ್ಲಿಯ ವಿರಸ ಮತ್ತು ವಿಕ್ರಮದ ಒಡಲಿಂದಲೇ ಮೂಡುವ ವೈರಾಗ್ಯ ಇವೆರಡನ್ನೇ ಕಾವ್ಯ ತೋರುವ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಅವರು, ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಲೌಕಿಕದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಆಗಮಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಧರ್ಮ/ಸಂಸಾರ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸುಗೆಪಡೆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿರಸ, ವೈರಾಗ್ಯಗಳ ಬೀಜವಾಗಿ ಲೋಕಸಂಗತಿಯಾದ ರಸಾಧಿಕ್ಯ, ವಿಕ್ರಮಗಳನ್ನೇ ಗುರುತಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, 'ಸಂಬಂಧಗಳ ಭಾಷೆ'ಯಲ್ಲಿಯೇ ಆ ವೈರಾಗ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರಾಣ ಬರೆಯುವಾಗ ಅದು ಒಳಗೊಂಡು ಬರುವ ಜೈನದರ್ಶನದ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಲಮಾನದ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನೂ ಕಾವ್ಯ ಹೊರತಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಯುಗದ ಎರಡು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಆದರೆ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾನವ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆರೆಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ತಿರುಳ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು ಪಂಪನ ಜೈನೀಯ ಶೀಲಕ್ಕಷ್ಟೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆನಿಸುವ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸೆಳೆತಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗಿಂತ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲೋಕಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿಯೇ ಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿನ ವೀರ, ಯೋಗಿ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಅನುಸರಣೆಯಿಂದ 'ಲೋಕ'ವೆಂಬುದು ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅನೇಕ ನೆಲೆನಿಂತ ಮಾತುಗಳು ನೆಲೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳೆರಡನ್ನು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿ, ಒಂದು ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಒಟ್ಟು ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ 'ಇಡಿಯ' ಜೊತೆಗೆ 'ಬಿಡಿಯನ್ನೂ' ಗಮನಿಸುವ ವಿಶಾಲದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿವೆ. ಈ ಓದುಗಳು ಜಿನಸೇನರ 'ಪೂರ್ವಪುರಾಣ'ಕ್ಕೆ ಪಂಪನ ಸಾಲವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ಇದನ್ನೊಂದು ಭಟ್ಟಿ ಇಳಿಸುವಿಕೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಮಾದರಿಯ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೇ ಪಂಪ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಎದುರಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನವರು ಕಥಾವಿನ್ಯಾಸ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳು, ಭಾಷೆ ಎಂಬ ೩ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಪೂರ್ವಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಭಾವಾಂತರಿಸುವ ಪಂಪನದು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ, "ಬಿಂಬ ಗ್ರಹಣದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ, ಮೂಲವನ್ನು ತನ್ನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವಾಗಲೇ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಕೆಲಸ."[೩೦] ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವತಳೆಯುವ ಕೃತಿ ತಾನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಆಡುಭಾಷೆಯ ಲಯದ ಮೂಲಕವೇ ಓದುಗರಿಗೆ ಆಪ್ತವಾಗಬಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಾದ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು,"ನಾವು ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಲಯಗಳನ್ನು ಪಂಪನ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಣುತ್ತೇವೆ' 'ಕೇಳುತ್ತೇವೆ'. ಇದು ಆ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಆ ಕೃತಿಯ, ಭಾಷೆಯ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಪುರಾವೆಯಾಗುತ್ತದೆ"[೩೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಆದಿಪುರಾಣದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮಿತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ನವೋದಯ ಓದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಮನ್ವಯದ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಿನಾಯಿತಿಯ ಮಾತನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿನಾಯಿತಿಯ ಮಾತಾಗಲೀ, 'ಧರ್ಮ-ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯದ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಮಾತಾಗಲೀ ಅನವಶ್ಯಕ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪಂಪನೂ ಎದುರುಗೊಂಡವನಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು, "ಆಕಾರ ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಒಡೆದು ಕಟ್ಟುವುದು ಸವಾಲು. ಇನ್ನು ಸಮನ್ವಯದ ಮಾತು: ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಮುಖಾಮುಖಿಯೇ ಹೊರತು ಸಮನ್ವಯವಲ್ಲ. ಜೈನಧರ್ಮದ ಪುರಾಣನಾಯಕರ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ 'ಆದರ್ಶ'ವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ.......ಹೀಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪಡೆಯದೆ ಜೀವಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ ಅರ್ಥವಾಗಿ

ಕಂಡಿದೆ. ಈ ಸಾಧನೆಯೇ ಕಾವ್ಯಕರ್ಷಣ ಬಿಂದುವಾಗಿದೆ."[೨] ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ. ಪುರಾಣನಾಯಕರ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲಾದ ಈ ಆದರ್ಶದ ಶೋಧದ ಮೂಲಕ ಪಂಪನ ಕೃತಿಮಂಡನೆಯಲ್ಲಿ 'ಆಗುವಿಕೆ'ಗೆ ದೊರೆತ ಮಹತ್ವವೇ ಧರ್ಮದ ಮತೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಡನೆ ಕವಿ ನಡೆಸಿದ ಮುಖಾಮುಖಿಗೆ ಪುರಾವೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣದ ನಾಯಕರಂತೆಯೇ ಕವಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡವನು. ಲೋಕಸುಖವನ್ನು ಕೈತುಂಬ ಬಾಚಿಕೊಂಡವನು. ಪುರಾಣದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪುರಾಣಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿಭಾಯಿಸಿದ ಕವಿ ಸಂಸಾರ ಸಾರೋದಯನಾಗಿಯೇ ಅದರ ಬೆಳಸುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲೆಳಸಿದವನು. ಆತನಲ್ಲಿ ರಾಗ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯಗಳು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸಮನ್ವಯಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥದ ಶೋಧದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿವೆ. ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಕವಿ ನಡೆಸಿರುವುದು ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯೇ ಹೊರತು ಸಮನ್ವಯವಲ್ಲ. ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಮುಖಾಮುಖಿಯೇ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಯಾದುದು.

ಆಧುನಿಕ ಓದು ಪುರಾಣಕಥನದ ದಾರಿಗಳಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ, ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನೇ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಆಕರಗಳೆಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. 'ಕಥನ ಹಾಗೂ ನಟನ'ಗಳ ಸಂಯೋಗವಾಗಿರುವ ಈ ವರ್ಣನೆಗಳೇ ಆತನನ್ನು ಪುರಾಣಮಾರ್ಗಿಯಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗಿ ಆಗಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಅದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಜಗತ್ತನ್ನು ಕಥಾವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುವ ಮೂಲಕ ಪಂಪಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾನವಸಹಜ ನೆಲೆಯೊದಗಿಸಿರುವ ನಾಟ್ಯಮಾನತೆಯೇ ಪಂಪಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಅದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಟ್ಯಮಾನತೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಜಿನಸೇನಾಚಾರ್ಯರ 'ಪೂರ್ವಪುರಾಣ'ವೆಂಬ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವು ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ದತ್ತಾಂಶವನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನರೂಪದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ಮಾದರಿಯಾಗದೆ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದವುಗಳ ವಾದ. ಹೀಗೆ ರಸನಿಷ್ಠ ಓದಿಗೆ ಕಾಣಿಸದ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಆಧುನಿಕ ಓದು, ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಹಂತದಲ್ಲೂ ತಾನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದನ್ನೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಗುಣವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ "ಪಂಪ ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ಪುರಾಣದ ಹಾಗೆ ಒಂದು ವಿಚಾರ ಮಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಓದುಗರು ತನ್ಮಯವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ಹಾಗೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾ ಇದ್ದಾನೆ"[೩] ಎಂದೆನಿಸಿ, ಮೂಲ ಕಥಾನಕದ ನಿರ್ಮಮತೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ತನ್ಮಯತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿನ ನರ್ತನ, ಮರ, ಸಮುದ್ರ ಮತ್ತು ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರತಿಮೆ ಹಾಗೂ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ

ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ 'ಒಂದು ಉತ್ಸವಗಳ ಮೆರವಣಿಗೆ'ಯಾಗಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು "ನಾಟ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆ"ಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ, "ಪಂಪನು ಜೈನದರ್ಶನವನ್ನೇ ಕಾವ್ಯದರ್ಶನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಕದರ್ಶನವನ್ನು ನಾಟ್ಯೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ"[೩೪] ಎಂಬ ಮಾತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಅನುಭವವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕಣಕಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವಂತಹ 'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸವಾಲಿಗೆ' ಪಂಪ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಕಾವ್ಯವಾದ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು.

ಈ ಆಧುನಿಕ ಓದುಗಳಿಗೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ರಸತಾಣಗಳ ಆಯ್ದ ಓದು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯನಿರ್ಮಿತಿಯ ದರ್ಶನದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿತೆಂಬ ವಿಷಾದವಿದೆ. ಇಡಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಈ ನೋಟಕ್ರಮಗಳು ದತ್ತವಸ್ತುವಿನ ಮಂಡನಾವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಕಥಾನಕದ ಅವಧಾರಣೆಗಳ ಗುಣಾಂಕವನ್ನು ಪಂಪನಿಗೇ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈ ಅವಧಾರಣೆಗಳೇ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಬಿಗಿ ಮತ್ತು ಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವುಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ನಿಜಕಾವ್ಯವನ್ನು ದರ್ಶಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ರಸದಾಣಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಅವು ಈ ಅವಧಾರಣೆಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಕೊಡುತ್ತವೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಕಥನವನ್ನು ಜೀವದ ವಿಕಾಸ ಪಯಣವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಈ ಓದುಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರತೀ ಭವ ಮತ್ತು ಜೀವದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆಂಬುದು ಹರಿದು ಬರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರದೆ, ಪ್ರತೀಜೀವವು ತನ್ನ ಐಂದ್ರಿಕಾನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಆರ್ಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದರ ನಿರಾಕರಣೆಯಿದೆಯೋ ಅದರ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವರ್ಣನೆಯಿರುವುದೇ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇಡಿಯ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಒಂದು 'ಉತ್ಸವಗಳ ಮೆರವಣಿಗೆ'ಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಓದುಗಳು, ಇದನ್ನು ಕಾವ್ಯದರ್ಶನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆಂಬುದು ತನ್ಮಯತೆಯಿಂದ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವವನಿಗಷ್ಟೇ ದಕ್ಕಬಹುದಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವ, ಲೋಕಪಯಣದಲ್ಲಿ ಶೋಧಿತವಾಗಬೇಕಾದ ಇದು ಇಡಗಂಟಾಗಿ ಯಾರಿಗೂ ದಕ್ಕದು. ತಂದೆಯ ಆಸ್ತಿ ದಕ್ಕಿದಂತೆ ತಂದೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಗ ಹಕ್ಕಾಗಿ ಪಡೆಯಲಾರ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಮಂಡಿತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಓದುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಅರಸಿಹೊರಟ ಪುರುದೇವನ ಮಗ ಭರತ "ತಂದೆಯ ಆಸ್ತಿಗೆ ಒಡೆಯ, ಆದರೆ ತಂದೆ ಕಂಡುಕೊಂಡ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಲ್ಲ. ಅದನ್ನಾತ ಇಡಗಂಟನ್ನಾಗಿ

ಪಡೆಯಲಾರ........ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಪಾಲಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಲೋಕದ ಮೂಲಕವೇ ಅಲ್ಲಿನ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆಯೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನೆಲವನ್ನು ತೊರೆದ ತಂದೆಯ ಮಕ್ಕಳೇ ನೆಲಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದುವ ಸಂದರ್ಭದ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಮೂಲಕ ಈ ಅಂಶವೇ ಸಾಬೀತಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವೇ ಇದು."[೩೫] ಮನುಷ್ಯರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೋ? ಇಲ್ಲ ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾರೋ? ಯಾವ ಮಾರ್ಗದ ಜ್ಞಾನ ಅಧಿಕೃತ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ 'ಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು 'ಮನುಷ್ಯ'ನ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಗಾಢವಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಘಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಪಡೆಯತಕ್ಕ ಇಡಗಂಟಲ್ಲ, ಲೋಕದ ಮೂಲಕವೇ, ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, "ಆದಿಪುರಾಣವು ಧರ್ಮವನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ಮಂಡಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಅದರ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಾಗಿದೆ"[೩೬] ಎಂಬ ಮಾತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಕೇವಲ ಪುರಾಣವಾಗಿ ನೋಡದೆ ಆನ್ವಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓದುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಓದಿನ ಕುರುಹು. ಹಾಗೆಯೇ ಪಂಪನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ರೂಢಿಯ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಇಲ್ಲಿ ಓದು 'ಕಾಣುವ' ಮತ್ತು 'ಕೇಳುವ' ಉಭಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಆಂತರಂಗಿಕ ಸಂಗತಿಯಾದ 'ಲಯ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕ್ಷರಿಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವ ಎಲ್ಲೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿ ಮಾತಿನಾವರಣಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಂತರಿಸಿ, ಅಕ್ಷರವನ್ನೂ ಮಾತಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೇ ಲಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆಗ ಪ್ರತೀ ಓದು ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಮಾತಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಯತ್ನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪಂಪನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಲಯದೊಂದಿಗೆ ಪಡಿಮೂಡಿದ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಕನ್ನಡದ ಈ ಲಯವನ್ನು ಹದವಾಗಿ ಬೆರೆಸಿಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಮತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನಾಟ್ಯಮಾನತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನೊದಗಿಸಿ, ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶದೊಂದಿಗೆ ಮೇಳೈಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಠ್ಯವೊಂದರ ವಸ್ತುಸಂಗತಿ ಕುರಿತ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡಲ್ಲದೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಕುರಿತ ಒಳನೋಟಗಳು ದಕ್ಕಲಾರವು. ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಳಸುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತದೇ ಪಾರಂಪರಿಕ ಪದಕೋಶದಿಂದ ಆರಿಸಿದವುಗಳಾದಾಗಲೂ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ನಿರ್ವಚನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಓದುವ ಎಲ್ಲೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿ ಮಾತಿನ ಆವರಣಕ್ಕೆ ತಂದು ಓದುವ ಬದಲಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಅದರ

ಅವಧಾರಣೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪಠ್ಯವೊಂದು ಸಿದ್ಧರೂಪದ ವಸ್ತುವಿನ ಭಟ್ಟಿಯಿಳಿಸಿದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಧರ್ಮ, ಮತ, ಕಾವ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥಗಳು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೩.೫. ಆದಿಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಓದುಗವಲಯದ ಅವಜ್ಞೆ

(ಧರ್ಮ/ಮತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರ ಆಯ್ಕೆ)

ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಗಳ ಪೈಕಿ ಶಾಲಾಪಠ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿಗದಿಮಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿದ್ದೇ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ಭಾಷಾ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಎಡಿಟ್ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚುರುಕು ಪಡೆಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗತಕಾಲದ ಪಠ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವಾಚಕವಲಯಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ತರಗತಿ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಓದಲ್ಪಟ್ಟುವು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಹೀಗೆ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ನಿಗದಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಸುದೀರ್ಘ ಪಠ್ಯಗಳ ಆಯ್ದಭಾಗಗಳೋ, ಸಂಗ್ರಹಗಳೋ ಬಂದವು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ಮತೀಯವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕವೆನಿಸಿದ ಕಾವ್ಯವಿವರಗಳು ಬೇಡದ ವಿವರಗಳಾಗಿ ಹೊರಗುಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಧಾರ್ಮಿಕೇತರ ಲೋಕಸಂಗತಿಗಳ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಹಿರಿಮೆ ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಬೆಳೆಯಿತು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ಗಳ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನೇ ಕಾಣದೇ ಉಳಿದುವು. ಈ ಆಯ್ಕೆ-ನಿರಾಕರಣೆಗಳು ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು.

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎಲ್.ರೈಸರ ಮೂಲಕ ಪಂಪನ ಪಠ್ಯಗಳು ಬೆಳಕು ಕಾಣುವ ಮುನ್ನ ಆತನ ಕೃತಿಗಳ ಮನ್ನಣೆಯ ಮಾನದಂಡವಾದುದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೇ. ಆತನ ಮೇರುಕೃತಿ 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ ಒಂದು ಕೈ ಬೆರಳೆಣಿಸುವಷ್ಟು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸಿಕ್ಕದಿರುವಾಗಲೇ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಹೇರಳ ಪ್ರತಿಗಳು ಜೈನ ಬಸದಿ-ಭಂಡಾರಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತುವು. ಪರಿಷ್ಕರಣ ಪೂರ್ವದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ತರುವಾಯ ಬೇರೊಂದು ರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಿತು. ಆದಿಪುರಾಣ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಸುಮಾರು ೭೫ ವರ್ಷಗಳತನಕ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಯನ್ನೇ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, "ಪಂಪ ಎಷ್ಟೇ ಮಹಾಕವಿಯಾಗಿರಲಿ-ಲೌಕಿಕವೆಂದಾದರೂ ಆ (ಮಹಾ)ಭಾರತವನ್ನು ಬರೆಯದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ

ಬದಲಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ಜೈನಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ ನೂರೊಂದು ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಅವನನ್ನು ಜನ ಮಮತೆಯಿಂದ ನೆನೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಅಳುಕುವುದು. ಅಂತಹ ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಸಂಗ ಸುದೈವದಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒದಗಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವೆಲ್ಲ ಪರೀಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಪ್ರಥಮ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಸಾಗಿದ್ದೇವೆ. ನಿರಾಯಾಸ ಸಂತೋಷ.”[೬೭] ಎನ್ನುವ ‘ಆದಿಪುರಾಣದ’ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿನ ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಅವರ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಕಟಣೆ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ಆಪ್ತತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, “ಅಧಿಕಾರ, ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ, ಯುದ್ಧ, ಕಾಮ, ಸಾವು, ಬಿಡುಗಡೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇಂಥ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಈ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಷ್ಟು ಗಮನಹರಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತೊ ಅಷ್ಟು ಹರಿಸಲಿಲ್ಲ.”[೬೮] ಎನ್ನುವ ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಮಾತೂ ಸರಿಯಿದೆ.

ಮತಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾದ ‘ಆದಿಪುರಾಣ’ವು ‘ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ’ದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯಲಾಗದೇ ಹೋದುದಕ್ಕೆ ಆ ಕಾಲದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಫಲಾನುಭವಿಗಳಾದ ವಿದ್ವಾಂಸವರ್ಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ (ಓದಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ವರ್ಗಗಳ ಸೋಷಿಯಲ್ ಬ್ಯಾಕ್‌ಗ್ರೌಂಡ್) ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯವರೇ ತುಂಬಿದ್ದ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ‘ಕೃಷ್ಣ–ಅರ್ಜುನ–ಪಾಂಡವ ಕಥನ’ದ ಮಹಾಭಾರತ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ವೈದಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಪ್ತವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಕು. ಅವೈದಿಕ ಪಠ್ಯವಾದ ‘ಆದಿಪುರಾಣ’ ಅವರುಗಳಿಗೆ ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಮುಖ್ಯ ಎನಿಸಿರಲೂಬಹುದು. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಉಗ್ರ ಟೀಕಾಕಾರರೇ ಆಗಿದ್ದ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೂ ‘ಆದಿಪುರಾಣ’ ಅಷ್ಟೇನೂ ಆಪ್ತವಾದಂತಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ‘ತಪೋನಂದನ’ದಲ್ಲಿ ಮಹೋಪಮೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ “ಯಾವ ಒಂದು ಮತದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಂಧನಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗದೆ, ಉದಾತ್ತದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಾರವನ್ನೂ ಹೀರಿಕೊಂಡು, ನವದರ್ಶನ ದೀಪ್ಯಮಾನವಾಗಿ, ಮಹಾಕವಿ ಡಾಂಟೆ ‘ಡಿವೈನ್ ಕಾಮಡಿ’ಯನ್ನು ರಚಿಸಿದಂತೆ ಆದಿಪುರಾಣದ ಕಥಾಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಲೋಕಗೌರವ ಭಾಜನವಾಗುವ, ಅತ್ಯಂತ ನವೀನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ನೂತನ ದರ್ಶನದ, ಜಗತ್ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ಪುಣ್ಯ ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ಕನ್ನಡ ಕವೀಂದ್ರನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ”[೬೯] ಎನ್ನುವುದು ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಅವರ ನಿಲುಮೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ, ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ‘ಆದಿಪುರಾಣ’ವನ್ನು ಮತಕಾವ್ಯವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದೂ ಈ ದೂರೀಕರಣವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

ಓದುಗವಲಯವೂ ಜೈನಪುರಾಣವೆಂಬ ಅನ್ಯತೆಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿಯೂ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು 'ಪಂಪಭಾರತ'ದಷ್ಟು ಮಹತ್ವವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಕರ್ಣನ ಸಂಗತಿ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷದ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಫೋಕಸ್ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಅದು 'ಪಂಪಭಾರತ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆಯೇ ಜಾತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸ್ಪೇಸ್ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ರಾಜ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರುವ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಮಾತುಗಳು ಸಮನಾಂತರವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕುಲಾಚಾರ ಮೀರದಂತೆ ನಿಯಮನಗೊಳಿಸುವ ಸಂಗತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಧರ್ಮದ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಒಂದು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ತರುವ ಯತ್ನಗಳು ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿವೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆಯಿದೆ.(ಹಾಗೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿನ ನೆಲೆಯಿಂದಾದ ಜಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಪಟ್ಟ ಎಷ್ಟು ದುಭಾರಿಯಾಗಲಿದೆ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭರತ ಕಂಡ ದುಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಆದಿದೇವನ ತೀರ್ಥಂಕರ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. ಆದಿಪುರಾಣದ ೧೫ನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದ ೨೯, ೨೭ನೇ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ). ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಲು ಬಯಸಿದ ಮತಪಂಥವೊಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ನಡೆನುಡಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಕುಲೀನತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದುದು. ಸಮಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಬಳಸಲಾಗುವ, ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಹೇಳಿಕೆ "ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ" ಎಂಬುದೂ ಭರತ ದ್ವಿಜರನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ಯಜ್ಞೋಪವೀತಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸಿ, ಆರು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬಳಸಿದ ಮಾತು. ಕನ್ನಡದ ಆರಂಭಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದನ್ನು ಪಂಪನ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು, ಕಾವ್ಯದ ದರ್ಶನಧ್ವನಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆತನಿಗಿದೆಯೆನ್ನಲಾದ ಜಾತಿಮುಕ್ತ ಸಮಾಜದ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಬಳಸಿತು. ಈ ಮಾತಿನ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ನಡೆಸಿಲ್ಲ. ನಡೆದಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸಿ ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ದರ್ಶನಧ್ವನಿಯನ್ನೇ ತಿರುಚುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದುವು.[೪೦] ಇದಲ್ಲದೆ ಆದಿಪುರಾಣದ ಹದಿನೈದನೇ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧಾನ್ಯದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ ಓದುಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ಇದೇ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗುವ ಕೆಲಸಗಳು ಆದಿಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಡೆದಂತಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಆಗಮಿಕ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಒಳಸ್ತರಗಳ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯದಾಯಿತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಭವಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿದುಬರುವ ಮೂಲಕ ಭವದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ವಿಕಾಸ ಕಾಣುವ ಪುರಾಣದ ನಾಯಕ ಪುರುದೇವನ ಮಗನೇ, ಭವದ ಸಂಕೋಲೆಯಾದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುವುದು, ಜಾತಿ ಸಂಕರಗಳು ಆಗದಂತೆ ಆಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು, ಮೇಲು-ಕೀಳಿನ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕಿತ್ತು. ಕಾವ್ಯ ಕೊಡಮಾಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಇಂತಹ ಸ್ಪೇಸೊಂದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಓದು ಅಲಕ್ಷಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ಮತಾವರಣದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಇದು ಪಠ್ಯವೊಂದರ ಕುರಿತ ಜನಪ್ರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಿಷ್ಕ್ರೀಯಗೊಳಿಸಿ, ನೆಲೆನಿಂತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಉಪಜೀವಿಸಿ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಬಗೆಯಿರಬಹುದು. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಾವರಣದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗಗಳು ಈ ಅವಜ್ಞೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೊದಗಿಸುತ್ತವೆ.

೩.೬. ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಓದಿನ ಮುಖ್ಯ ಧೋರಣೆಗಳು

'ಧರ್ಮ'ದ ಕುರಿತ ಪಂಪನ ನಿರ್ವಚನ, ಆತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒಲವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಓದಿನ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೈಶಾಲ್ಯ, ಜೈನೀಯ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿಕೊಂಡ ಅರಿವಿನ ವಿಕಾಸ ಎಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒಲವಿನ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯತೆ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯತೆಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಜೈನನೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೇ ಆತನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕತೆಯ ಸಮರಸತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವೂ, ತನ್ನ ಅನ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ವೈದಿಕಮೂಲದ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹ ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಸಮಾಧಾನವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ 'ಧಾರ್ಮಿಕತೆ' ಕುರಿತ ಈ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೂ ಅಡಗಿ ಕುಳಿತಿವೆ. ವೈಶಾಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮನ್ವಯದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶ/ನಾಡಿನ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಕುರಿತ ಸಹಜ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, 'ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು' ಎಲ್ಲರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಯತ್ನವಿದೆ. ಇದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂದಾಗಲೀ, ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗಲೀ ವಾದಿಸುವುದು ಬೋಳೇತನವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕಥನದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ.

ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಓದುಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ತಾವು ವೈದಿಕ ಅಥವಾ ಜೈನೇತರ ಶ್ರದ್ಧೆ ಹೊಂದಿದವುಗಳಾಗಿಯೂ ಪಂಪನನ್ನು ತಮ್ಮವನನ್ನಾಗಿ,

ಜೈನನಾಗಿದ್ದರೂ ವೈದಿಕದೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷವಿಲ್ಲದ ವೈದಿಕ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದವನನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂವೇದನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲದರೊಳಗೂ ವೈದಿಕಮೂಲವೇ ಇರುವುದೆಂಬ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಂತಹ ಆಗಮಿಕವೆನ್ನಲಾದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಲೋಕಾಸಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಅಭಿಮಾನದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಲೇ, ಇವು ಅಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಉದಾರವಾದಿ ನಿರ್ವಚನ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಲೋಕದ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮದ ಸಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕಾವ್ಯಪುರಾಣವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಸಮಗ್ರರೂಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕೃತಿ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ'ದಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಧರ್ಮವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಜೈನಧರ್ಮವೆಂಬ ಸೂಚನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಳಗಿರುವ ಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ, ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸತಕ್ಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುವ 'ದಯೆ', 'ದಮ' 'ದಾನ', 'ತಪ', 'ಶೀಲ' ಎಂಬ ಧರ್ಮಪಂಚಾಂಗಗಳು, "ಅಭ್ಯಾಸ ಬಲದಿಂದ ಯತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೆಲೆವಡೆದ ಕಠಿಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹಗಳೆಂಬ ಮಹಾವ್ರತರೂಪಗಳಲ್ಲ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ 'ದಯೆ', 'ದಾನ', 'ಶೀಲ'ಗಳನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬೆಳಗಿಸಲಿರುವ ಅಣುವ್ರತರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರ ಧರ್ಮಗಳು."[೧೯] ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಧರ್ಮವು ಯಾರ ಸೊತ್ತೂ ಅಲ್ಲ– ಈ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಅದರ ಸೊತ್ತು' ಎಂಬಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮವೊಂದರ ಶ್ರೇಷ್ಠಮೌಲ್ಯವು ಕೇವಲ ಆ ಧರ್ಮದ ಆಸ್ತಿಯಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಮನುಕುಲದ ಆಸ್ತಿಯೂ ಹೌದೆಂಬ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕನೆಲೆ ಮುಳಿಯ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಮತವೆಂದರೆ ಜೈನವೆಂದೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಮತವು "ಹಿಂದೂ ದೇಶದ ವೈದಿಕ–ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ"[೨೦] ತತ್ವವನ್ನೇ ಒಂದಿಷ್ಟು ತೀವ್ರಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕೃತಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪುರಾಣದೊಳಗಣ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥಾವಸ್ತುವು 'ಬೇರಲ್ಲದ ಧರ್ಮ'ವಾಗುವ ಜೊತೆಗೆ ತಾನು ಹೊಂದಿರುವ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಜೈನೇತರರನ್ನೂ ಸೆಳೆಯಬಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಿ ಮೈತಳೆದಿದೆ ಎಂಬ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಮಾತಿದೆ.

ಆದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಡುವೆಯೇ, ಮತವಿಚಾರವನ್ನು ಒಲ್ಲದವರನ್ನೂ ಮೆಚ್ಚಿಸಬಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ನೋಡುವ ಈ

ಓದುಗಳು, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ಕುರಿತಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕದೊಂದಿಗಿರುವ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮೆಚ್ಚುಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯಲೋಲುಪರಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚೆಲುವಿಗಾಗಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು, "ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ರಮ್ಯವಾದ ಎರಡು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕವಲೊಡೆದಿದೆ. ಕಥಾಂಶಗಳು ಸ್ವಾರಸ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿ, ಧರ್ಮತತ್ವಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಉಕ್ಕಿಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಮತವಿಚಾರವನ್ನೊಲ್ಲದವರನ್ನೂ ಮೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ"[೪೩] ಎಂದು ಧರ್ಮದ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಆದಿಪುರಾಣದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಕುರಿತು ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವ್ಯಾಸಭಾರತದ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಸೋತು ರಚಿತವಾದ ಪಂಪನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನಮತದ ವಾಸನೆಯು ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಲೆಹಾಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಪತ್ರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ, "ದ್ರೌಪದಿ ಅರ್ಜುನನೊಬ್ಬಳಿಗೆ ಮಡದಿಯಾಗಿದ್ದಳೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಜೈನಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ; ಪಂಪನ ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಇದೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಪಂಪನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೂ ಜೈನಕಥೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಸಭಾರತದ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಅವನು ಮನಸೋತಿದ್ದನು; ವೈದಿಕ ಮತದವನಾದ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಂಪನ ಜೈನಶ್ರದ್ಧೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಥೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ತಲೆಹಾಕಿಲ್ಲ. 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಹುಡುಕಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಜೈನವಾಸನೆಯುಳ್ಳ ಮಾತೂ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಸಿಕ್ಕಬಹುದು; ಅಷ್ಟೇ. ಸಂಶೋಧನೆಗೆಂದು ಹೊರಟಲ್ಲದೆ, ಯಾವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಚಕನಿಗೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಕಥಾ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಪಂಪನು ಜೈನನೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗಲಾರದು."[೪೪] ಈ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ 'ಭಾರತ'ದಲ್ಲಿ ಜೈನವಾಸನೆ ತಲೆಹಾಕಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಟ್ಟುಸಿರೂ ಹೌದು. ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ತತ್ವವನ್ನೇ ಜೈನಧರ್ಮವು ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಈ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಕವಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮತಾತೀತವೆಂದು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾ, ಜೈನವನ್ನು ಅನ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ವೈದಿಕವನ್ನು ಸ್ವಕೀಯವಾಗಿಯೇ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಮನ್ವಯದ ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳು ಮತಾತೀತತೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ, ಸಮನ್ವಯಗೊಂಡವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗಳನ್ನು ಎರಡು ತುದಿಗಳಲ್ಲಿರಿಸಿ ಒಂದನ್ನು ಅನ್ಯವಾಗಿ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸ್ವಕೀಯವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಮನ್ವಯದ ಪರಿಭಾಷೆ ವೈಶಾಲ್ಯತೆಗಿಂತ ಸ್ವಕೀಯವಾದುದು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ/ಅನುಪಸ್ಥಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರಾಳತೆಯೂ ಹೌದು.

ಪಂಪನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನವೋದಯಕಾಲ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನಾಂಶವಿದೆ. ಅದು "ಉಳಿದ ಜೈನಕವಿಗಳಿಂದ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾದ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಈ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ, ಅವನಲ್ಲಿದ್ದ ವೈದಿಕಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಜೈನಧರ್ಮ ಸಮರಸಗೊಂಡು ಮೂಡಿದ ದೃಷ್ಟಿ"[11] ಎಂಬ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕಜೈನ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ 'ಸಮನ್ವಯ' ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದರ ಕುರಿತ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಪುನರಾವರ್ತಿ. ಸಮನ್ವಯದ ಮೂಲಕವೇ ಪಂಪನೊಳಗಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಗುವ ಈ ಓದುಗಳು, ವೈದಿಕದೊಂದಿಗೆ ಜೈನ ಅಥವಾ ಜೈನದೊಂದಿಗೆ ವೈದಿಕ ಮಿಶ್ರಣಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನಷ್ಟೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯಿಂದ ಜಾತಿಯಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡುದನ್ನೂ ಉತ್ತಮದಿಂದ ಉತ್ತಮಕ್ಕೆ ನೆಗೆತಕಂಡುದಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಭ್ರಮಪಡುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವಾದುದರ ಸಾರವನ್ನು ಹೀರಿ ಸೊಂಪಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಪೂರಕವಾಯಿತೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಮೂಲಕ ಆ ಎರಡು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಉತ್ತಮ ಸ್ತರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತವೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮನ್ವಯ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಕವಲುಗಳನ್ನುಳಿದು ಕನ್ನಡದ ಇತರ ತಾತ್ವಿಕಧಾರೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪಂಪನನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಯತ್ನವಿಲ್ಲ. ಆ ತಾತ್ವಿಕಧಾರೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಜೈನ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ವಂಶಸ್ಥರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ವೈದಿಕ ಎನ್ನಲಾದ ಪಂಪನಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ತೆರನಾದುದು ಎಂಬ ಕೌತುಕದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಆರಂಭ ಕಾಲದ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಳಿದಂತೆ ಕಾಣದು. ಮಿಶ್ರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ ಎರಡೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಪಂಪ ಹಾಗೂ ಆತನ ವಂಶಸ್ಥರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವುಗಳು. ಜಾತಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ದತ್ತವಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಪಂಪನಗೆ ಪರಿಸರದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಇನ್ನಾವುದೇ ಮತಾವರಣದ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಚರ್ಯ, ಸಂಪರ್ಕ ಏರ್ಪಡಲಿಲ್ಲವೇ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಏರ್ಪಡದಿದ್ದರೆ ಯಾಕೆ? –ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ಈ ಓದುಗಳು ಎದುರು ತಂದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣದು. ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಈ ಮತಸಂಸ್ಕಾರಗಳಲ್ಲದ, ಹುಟ್ಟನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಧಕ ಪಂಥಗಳಾದ ಸಿದ್ಧಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಜನಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಪಂಥಗಳು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿವೆಯೇ? ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾಕೆ? ಈ ಧಾರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೈನರು ಹೊಂದಿರುವ ನಂಟಿಗೂ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವುವು?– ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಎದುರಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ, ಸಮನ್ವಯದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಧಾರೆಗಳಷ್ಟೇ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡು, ಎಲ್ಲದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವಸ್ಥಗೊಳಿಸುವ

ಈ ಓದುಗಳು ಭಾರತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಧಾರೆಯಾಗಿ ವೈದಿಕವನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದ ೧೧-೧೨ನೇ ಶತಮಾನವಂತೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಹುಧಾರೆಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿಯೇ ತೋರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ನಾಥ, ಬೌದ್ಧವೇ ಮೊದಲಾದ ಶಮಣ ಪರಂಪರೆಗಳು ವೈದಿಕದಂತೆಯೇ ಜೈನವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜೈನರಿಗೆ ಮೂಲತಃ ವೈದಿಕರು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುವುದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಒಂದು ಅತಿರೇಕವೇ ಎನ್ನಬಹುದೋ ಏನೋ? ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಮತವಲಯದ ಮಂದಿ ಹೇಗೆ ಬದುಕು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಇಬ್ಬರೂ ಸೇವಾಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಬೆವರಿನ ದುಡಿಮೆಯ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಜೈನರದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಣಿಕವೃತ್ತಿ. ವೈದಿಕರದ್ದು ಗೊತ್ತೇ ಇದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಕೃಷಿ ಮುಂತಾದ ದೇಹಶ್ರಮದ ಸೇವಾಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಾದ ಇವರಿಗೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಿಂತು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಒತ್ತಡವೂ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣದು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಸೇವಾಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊರಗಿರುವ ವೈದಿಕರ ಜೊತೆಗೆ ಅಂತಹ ವಿರೋಧವೂ ಇದ್ದಿತ್ತೆನ್ನಲಾಗದು. ಇರುವ ವಿರೋಧವೂ ಜೈನಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಜೈನತಾತ್ವಿಕತೆಗೆಷ್ಟು ಬೇಕೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರ . ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದಾದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಜೈನಧಾರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಜನ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ಧಾರೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷದ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ವಿಷಯ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಹಿಂಸೆಯ ತೀವ್ರಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಸ್ತಾಪಮಾಡುವ ಮತಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿಯೂ ಅವರು ತೀವ್ರವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೆನ್ನಲಾಗದು.[೪೬] ಈ ರಾಜಕೀಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಸಾಹಚರ್ಯಕ್ಕೂ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಆ ಸಮುದಾಯ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜನತಾ ಸಮುದಾಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಡನಾಟಕ್ಕೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಇಡಿಯ ದಕ್ಷಿಣವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹೇಳಿಕೇಳಿ ಜೈನರದು ಕನ್ನಡದ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಉತ್ತರದಿಂದ ಸಂಭವಿಸಿದ ವಲಸೆ. ವೈದಿಕರದೂ ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಬಾಹ್ಯಮೂಲದಿಂದಾದ ಆಗಮನವೆಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಮತ. ಹೀಗೆ ಹೊರ ವರ್ತುಲದಿಂದ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ತರಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ, ಭಿನ್ನ ಮತಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಈ ಮಂದಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ನೆಮ್ಮಿದವರು. ಇಬ್ಬರೂ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರರು ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರವನ್ನು

ಅವಿನಾಶಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದವರು (ಆದಿಪುರಾಣವು ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆಗೆ ಕೊಡುವ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು). ಉಳಿದ ನುಡಿ/ಮಾತಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗುಂಪು ಮಾಡುವಲ್ಲಿ, ವೈದಿಕರಂತೆಯೇ ಜೈನರೂ ಪುರಾಣಗಳನ್ನೇ ಬರೆದವರು. ಲೋಕಾಯತವಾದವನ್ನು ವೈದಿಕರಂತೆ ಜೈನರೂ ಹೀಗಳೆದವರೆ. ವೈದಿಕರಂತೆಯೇ ಜೈನರೂ ಶ್ರಮಣಧಾರೆಗಳ ದೂರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು. ಅವರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿತರಾದವರು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮನ್ವಯದ ಮಾತನ್ನಾಡುವ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಈ ಸಂಗತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಉಸಿರಾಡಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಮತೀಯ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ, ಬಹುಧಾರೆಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಅವುಗಳ ಒಡನಾಟ ಮುಖ್ಯವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇರುವ ಮಾತುಗಳೂ "ಭಿನ್ನವಾದಗಳೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ (ವಾದ= ಇಸಮ್‌ರಹಿತ)ಪರಿಣಮಿಸುವ ಕಲಾಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಂಪಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬಹುದು"[೬]ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪದವುಗಳಲ್ಲದೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವುಗಳೆಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದವುಗಳು.

ಸಮನ್ವಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಯಾವೆರಡು ಮತೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ, ಆ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಎಂತಹದ್ದು? ಜೈನ-ವೈದಿಕದ ಸಮನ್ವಯ, ಸಂಘರ್ಷದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಮೌನವೇ ಅಧಿಕ. ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಯ ವಾರಸುದಾರರಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಪಾಂಥಿಕರು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಆಶ್ರಯವನ್ನೇ ನೆಮ್ಮಿಕೊಂಡವರು. ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪಂಡಿತರು ಬೃಹತ್‌ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಇವರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಅಕ್ಷರರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ದಿವ್ಯತೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿದವರು. ಪ್ರಭುತ್ವವೆನ್ನುವುದು ದಿವ್ಯವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದದ್ದು, ಎಲ್ಲಗನ್ನೂ ರಕ್ಷಿಸತಕ್ಕಂತಹದ್ದು ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ದಿವ್ಯತೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿ, ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮೂಹವನ್ನು ಸೇವೆಗೆ ಹಚ್ಚುವಲ್ಲಿ ಸಮವಾಗಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡವರು. ವಣಿಕರಾದ ಜೈನ ಹಾಗೂ ಎಂದೂ ಸೇವಾಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರದ ವೈದಿಕರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮೂಹದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ನಿಭಾಯಿಸಬಲ್ಲ ಸಶಕ್ತವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ದೈವದ ಜಾಗವನ್ನು ರಾಜನಿಗೆ ನೀಡಿದರು. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಸಮೂಹದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸಿ ಜನಮತವನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿಕೊಡುವ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವೊಂದರ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿವರ್ಗ ಸೃಜಿಸಿಕೊಡುವ ಅನುಲ್ಲಂಘನೀಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧಕಾವ್ಯ, ಸಂಗೀತಗಳು ಬೇಕಿದ್ದವು. ಜೈನ-ವೈದಿಕವರ್ಗಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು

ಸಮಾನವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದೀತು. ಜನಸಮೂಹವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲುಬೇಕಾದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಣೆದುಕೊಟ್ಟ ಇವರುಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೇ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ಮಾತೃವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದವರುಗಳು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತಹ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಮೂಲಕ ಚಾತುರ್ವರ್ಣವನ್ನು ಸೃಜಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆಯೇ, ಅಂತಹದೇ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರವೊಂದನ್ನು ಬಳಸಿ ಆದಿಪುರಾಣವೂ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಿದೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳು ಜೀವನಸಂಸ್ಕಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ತೀವ್ರತರಹದ ತಿಕ್ಕಾಟದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು ಎನ್ನಲಾಗದು. ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲ, ಬೆವರಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೇವಾ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರದ ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ–ಜೈನ ಮತದೃಷ್ಟಿಗಳ ಸಾಂಕರ್ಯ, ತನ್ಮೂಲಕವಾದ ಸಮನ್ವಯತೆ ಇತ್ತೆನ್ನುವುದು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಆ ಸಮನ್ವಯವೂ ಕನ್ನಡದ ಬಹುಧಾರೆಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲ. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿದೆ ಎಂದು ಜೈನದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತ ವೈದಿಕವನ್ನು ತಂದು ಅದಕ್ಕೊಂದು ವೈಶಾಲ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಓದುಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಓರಿಯೆಂಟಲ್ ಮಾದರಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತರಬೇತುಗೊಂಡವುಗಳು. ಈ ಓದುಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಒಂದೋ ಇವು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದಂತೆ, ವೈದಿಕವನ್ನೇ ಭಾರತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲೆಳಸುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಮೈಮೇಲೆ ಹೇರಿಕೊಂಡಂತೆ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ವೈದಿಕವನ್ನು ಭಾರತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಅಚ್ಚರಿ ಎನ್ನುವಂತೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಕೃಷ್ಣ–ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಮತ್ತು ಉತ್ತರದ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಅದರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವೈದಿಕವನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಶಿವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧಾರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಓದುಗಳಲ್ಲೂ ಇದೇ ಧೋರಣೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ!

ಸಮನ್ವಯದ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳೂ ಇವೆ. "ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಧರ್ಮಸಮನ್ವಯ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ."[೮] ಸಮನ್ವಯದ ಮಾತುಗಳು

ಇದನ್ನೂ ಮೀರಿ ಯಜಮಾನ ವರ್ಗಗಳು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಸ್ಪರ ರಾಜಿಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ತಳಮಟ್ಟವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮತಧರ್ಮದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಮತಪಂಥಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು ಒಂದಿಷ್ಟು ಅಪರೂಪ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಮನ್ವಯದ ಮಾತೇನಿದ್ದರೂ ಅದು ಮೇಲ್ಸ್ತರದ ಸಂಗತಿಯೇ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ ಸಮನ್ವಯದ ಮಾತುಗಳು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣದು. ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಜನಸಮುದಾಯದ ನಡುವಿನ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಂತೆ, ಅದನ್ನೊಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಅವು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮಾತುಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉಳಿದ ಸತ್ಯಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಹುನ್ನಾರಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಥಿಕಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭುತ್ವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದು ಆಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಡನಾಡಿಗಳೂ ಆಗಿರುವ ವರ್ಗಗಳು, ಪರಸ್ಪರ ಒಡನಾಡಿಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಒಡನಾಟವನ್ನು ವೈದಿಕದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಮನ್ವಯತೆ, ಜನಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಲೀನಗೊಂಡ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮಾತುಗಳನ್ನು, "ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಮನ್ವಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ತಂತ್ರ"[೪೯]ದ ಭಾಗವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪಂಪನ ಸಮರಸದೃಷ್ಟಿ, ಸಮನ್ವಯದ ಧೋರಣೆಯ ಮಾತುಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಮುಖ್ಯ ಸಂಕೇತಗಳಾದ ವೈದಿಕ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿವರಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಕೃಷ್ಣ ಇತ್ಯಾದಿ ವೈದಿಕ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಸಿಗುವ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವುಗಳು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಸಮನ್ವಯತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯೊಳಗೆ ಇಂತಹ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಹೀಗೆನ್ನುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಮತೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಆಶಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಾಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀ ನೇತೃತ್ವದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸಾಮರಸ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಣ್ಕೆಯೊಂದು ಈ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗಂಗೆಯಾಗಿ ಹರಿದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಕನ್ನಡದ ಜನಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಾಲದ ಕನ್ನಡಿ ಎಂದು ಓದಿಕೊಳ್ಳುವ ನಡುವೆಯೇ, ಪಂಪೋತ್ತರ ಕಾಲವಾದ ೧೧-೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಾಹಾ ಆಸ್ಫೋಟನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಈ ನೆಲದ

ಧಾರೆಗಳು, ಈ ಯುಗಧರ್ಮದ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರೇ ಅಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತವಾಗಿವೆ. ಕಾಲಧರ್ಮದ ಮಾತುಗಳು ಆಳುವ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ಆಪ್ತವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದುದನ್ನೇ ಯುಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮುಂದುವರೆದಿವೆ. ಯುಗಧರ್ಮದ ನೆಲೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಓದುಗಳು ಪಂಪನ ಮತಬದುಕಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗಿರಬಹುದಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಮೌನವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿವೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿರಲಾರದು. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ತರಹದ ಓದುಗರು ಮತಾಂತರದ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಂಪನಿಗೆ ವೈದಿಕರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಘರ್ಷವೇರ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದೂ, ವೈದಿಕ-ಜೈನರ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಊಹೆಯ ಹಿಂದೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ಅಸಮಾಧಾನಗಳ ಛಾಯೆ ಇರುವಂತಿದೆ. ಮತಾಂತರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಭದ್ರತೆಯ ಕಾರಣವಾದ ವೈದಿಕ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಗೆ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ಇಲ್ಲಿರುವಂತಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಬಂಡಾಯವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಉಗ್ರಟೀಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾದ ವೈದಿಕವನ್ನು, ಪಂಪನ ಓದಿನ ಮೂಲಕವೂ ಅಸಹನೆಯ ನೆಲೆಯಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯಿದು. ಇದು ತಳಮೂಲ ಅವೈದಿಕ ಜಾತಿಗಳ ಅಸಮಾಧಾನದ ಕುರುಹೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಿಂದೆ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತುಗಳಿವೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಲಾಭವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಶಕ್ತಿಸಂಚಯನದ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕೇಂದ್ರದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜೈನ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಗಳು, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದುವು ಎಂದು ಓದಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಯೆನಿಸದು.

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮನ್ವಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ತಕರಾರುಗಳ ನಡುವೆಯೂ, ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಭಾಯಿಸಿದ ಕೆಲವೊಂದು ಓದುಗಳಿವೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಪಂಪನ ಜಿನಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಆದಿಪುರಾಣದ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸುಗೆ ಪಡೆಯುವ ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಯಾಮಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪಾತ್ರಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತೀಯ ಕಾರಣವನ್ನು ತಳುಕುಹಾಕುವ ಲೇಖನ, ಕುಲದ ಕೀಳ್ತನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಗುಣದಿಂದಲೇ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಕರ್ಣ ಕಾಣಿಸಲು-೧. ಭ್ರಾತೃತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಜೈನಧರ್ಮದಿಂದೊದಗಿದ ಸಹಜಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಹಾಗೂ ೨. ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕಾದ ಮತಾಂತರದಿಂದಾಗಿ "ಜಾತಿಕೆಟ್ಟವನೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಿಂದ ಅವಹೇಳನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಕಾರಣ"[೨೦] ಗಳನ್ನೇ ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೆಂದು

ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಕಟಗಳ ಮೇಲೆ ಅನೇಕರು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಿರುವುದುಂಟು. ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಅವರು "ಪಂಪನಿಗೂ ಆ 'ಜಾತಿ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಎಂಥದೋ ಒಂದು ವಿಷಮಸಂಬಂಧದ ಧ್ವನಿ ಅಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದೆನಿಸುವುದು"[೫೧] ಎನ್ನುವುದು ಹಾಗೂ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಧರ್ಮಪುರದ ನಾಶದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರ ಹುನ್ನಾರವಿರುವುದಾಗಿ ವಾದಿಸುವುದು ಪಂಪನ ಬದುಕಿನ ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಕಟವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಬಂಜಗೆರೆಯವರ ಲೇಖನ ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಜೈನೀಯಶೀಲ, ಜೈನನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ಸಾಮಾಜಿಕಾಶಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಜೈನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ, ವೈದಿಕದ ಕಕ್ಷೆಯಿಂದ ದಾಟಿಕೊಂಡುದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಹಾಕುತ್ತದೆ. ಪಂಪನಿಗೆ ಕರ್ಣನನ್ನು ತನ್ನ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಲು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಿಂತ ತ್ಯಾಗ, ಶೌರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಸತ್ಯ, ಹುಟ್ಟಿಗಿಂತ ಗುಣನಡತೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಳಹದಿಯುಳ್ಳ ಜೈನಧರ್ಮವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಶೌರ್ಯವಿದ್ದೂ ತ್ಯಾಗವಿಲ್ಲದ ಅರ್ಜುನ, ಛಲವಿದ್ದೂ ಸತ್ಯವಿಲ್ಲದ ದುರ್ಯೋಧನನಿಗಿಂತ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇರುವ, ಜಿನಧರ್ಮದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಳಹದಿಗೆ ತಕ್ಕಂತಿರುವ ಕರ್ಣನೇ ಪಂಪನಿಗೆ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಕರ್ಣ "ಋತಸತ್ಯದ ಮಾತನ್ನು ತಂಬೂರಿಯಿಂದ ಮೀಂಟಿ ಹಾಡುತ್ತಾ ಸಾಗುವ ಸಂತ ತತ್ವಪದಕಾರನಂತೆ ಹಾಡುತ್ತಾ ನಿರ್ಗಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಕೊನೆಯಕುಡಿ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರಧರೆಯಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣುಗೂಡಿದರೂ ಅದರ ಪ್ರವಾದಿನುಡಿ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಕರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ದನಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಯುದ್ಧಾರಂಭದ ಗೀತೋಪದೇಶಕ್ಕಿಂತ ಆಪ್ತವಾಗಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಗೆಟ್ಟ ನಮ್ಮಂಥವರನ್ನು ಕೈಹಿಡಿದು ಮೇಲೆತ್ತುತ್ತದೆ"[೫೨] ಎಂಬ ಶಿವರಾಮಯ್ಯನವರ ಮಾತಲ್ಲಿ ಬಂಜಗೆರೆಯವರ ಮಾತಿನ ಆಶಯವೇ ಇದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಮರುಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಓದಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸರಣಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಆದಿಪುರಾಣದೊಳಗೂ ಬೆಸೆದು ನೋಡುವ ಬಂಜಗೆರೆಯವರು, ಕರ್ಣನನ್ನು ನಾಮಾಂತರಗೊಂಡ ಬಾಹುಬಲಿಗೆ ಸಮನಾಂತರವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು 'ಪಂಪಭಾರತ'ಕ್ಕೆ ಹೊಸತಿರುವುಕೊಟ್ಟ ದತ್ತಮೂಲವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪನ ಕರ್ಣನನ್ನು ವ್ಯಾಸಭಾರತದ ಬೇಲಿಯೊಳಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದ ಬಂಜಗೆರೆಯವರ ಲೇಖನ, ಅದನ್ನು ಜಿನಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ಕಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಕವಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ, ಆತನ ಲೌಕಿಕದ ಬೆಳಗು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮೌಲ್ಯಮಾದರಿಯಾಗಿ ಕರ್ಣನ ಪಾತ್ರದತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಿ,

ಕರ್ಣನನ್ನು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರನಾಗಿ ಎದುರು ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[೫೩] ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಧಾತುವನ್ನೊದಗಿಸಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಕರವಾಗಿ ಅವರು ಜಿನಧರ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಹಿಂದೆ ವೈದಿಕಸ್ಮೃತಿಯ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಓದಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿ.

ಈ ಓದು ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕರ್ಣಪಾತ್ರದ ನೆವದಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಆತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ದ್ರವ್ಯವನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಪನ ನೆವದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಮತಪಂಥವಾಗಿ ಮತ್ತದೇ ವೈದಿಕವೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದೆ! ಅಚ್ಚರಿಯೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ, ಸಮಾಧಾನ, ವಿರೋಧ ಹೀಗೆ ಬಹುಮಾದರಿಗಳ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುವ ವೈದಿಕವು, ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಓದಿನಲ್ಲಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಮತಪಂಥವಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಗೈರುಹಾಜರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕವಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದ ವಂಶವು ತನ್ನ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಮತಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡ ಮೇಲೂ, ಆ ಮತಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಬೆಂಬತ್ತಿಕೊಂಡು ಮರುನೆನೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಿರ್ಗಮಿತ ಮತಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಮಾಧಾನ–ಅಸಮಾಧಾನ–ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಮೂರೂ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮತಧ್ರುವವಾಗಿ ವೈದಿಕವೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಕನ್ನಡದ ಓದು ಸೀಳುದಾರಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡುಬಂದಿದೆ.

ಕವಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಮತಸಂಬಂಧವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲಂಘನೆಗಳು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂದರ್ಭದ್ದಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯತೆಯ ಆಯಾಮಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ, ಸಮನ್ವಯದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅವು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತುದಿಗಳ್ಯಾವುವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮತಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಸಮನ್ವಯದ ಮಾತೇನಿದ್ದರೂ ಅದು ಜನಧರ್ಮದ ನೆಲೆಯದಾಗಿರದೆ, ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಆಪ್ತವಾದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತಸಂಗತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮನ್ವಯದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ 'ಸ್ವ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ಯ'ವೆಂಬ ಕವಲೊಡೆದ ಸ್ಥಿತಿ ಚರ್ಚೆಯ ಆಂತರ್ಯದೊಳಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನೆಲೆನಿಂತ ಆಳುವ ಕೇಂದ್ರದ ಮತಸಂಗತಿಯೊಂದು 'ಸ್ವ'ದ ಜಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಅನ್ಯದೊಂದಿಗಿನ ಕೊಡುಕೊಳುಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ವಿರೋಧದಲ್ಲಾದರೂ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೩.೭. ನವೋದಯಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನೆಯ ಸಂಬಂಧ

ನವೋದಯ ಕಾಲವು ಪ್ರಾಚೀನಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹರಳುಗಟ್ಟಿಸಿದ ಕಾಲ. ಕನ್ನಡದ ಈ ಆದಿಮ ಕಾವ್ಯರೂಪಗಳು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಂತಹ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡುದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೇ. ತರಗತಿ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸಿದ ತೀರ್ಮಾನ/ನಿಲುವುಗಳು ತರಗತಿಯ ಒಳಾವರಣದ ನಿಲುವುಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿ ಉಳಿಯದೆ, ಓದಿನ ಋಜುವಾತುಗಳಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕವೂ ನೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಂಡುದು ಈ ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಈ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಯೋ, ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿಯೋ ಹೊರಟಂತಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಓದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲದ ಓದು ತರಗತಿಯ ಆವರಣದ ತುರ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳವಳಿ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೆಂಬ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದುವುಗಳು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ವಿಕಾಸದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಕಾಮದ ಭಾವನಾರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರೇಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ದಟ್ಟಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳು ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಇಲ್ಲವೇ ಕನ್ನಡದ ಸೃಜನೇತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ಅನುಭವ ಪುಳಕದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡವುಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇವು ತಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ರೂಪಕವನ್ನೋ, ಇತರ ಭಾಷಿಕ ಸರಕನ್ನೋ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ತಕ್ಷಣದ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ, ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಇಲ್ಲವೇ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಸಹಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾವಸಂಗತಿಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿವೆ. ಪಂಪನ ಉತ್ಕಟ ಪ್ರೇಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಹಿಂದೆ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯಸಂವೇದನೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಪ್ರೇಮದ ಪರಿಣಾಮವಿದೆ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತ ನೋಟಕ್ರಮವು ಮತ್ತೆ ನವೋದಯದ ನೈತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿತು. ನವೋದಯದ ಸಹಜಗುಣವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ, ಶೀಲ, ನೈತಿಕತೆಯ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗಿನ ಈ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಓದುಗಳು ಆದರ್ಶದ ಮಾದರಿಗಳಂತೆಯೇ ಗಮನಿಸಿದವು. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ಮನೋಧರ್ಮವಾದ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಒದಗಿಬರುವ ಮತಪರಿಧಿಯೊಳಗಿನ

ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ನೈತಿಕ ಒಕ್ಕೂಟದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದುವು. ಪುರುದೇವನ ಭವಾವಳಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ವಜ್ರಜಂಘಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ, "ಪ್ರಕಟವಾದ ಪ್ರೇಮ ಅತ್ಯಂತ ತಿಳಿಯಾದುದು. ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಿಷಯಸುಖವಾಗಿರದೆ ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನು ದಾಟಬರುವ ಅಮರಪ್ರೇಮವಾಗಿದೆ"[೩೪] ಎಂಬಂತಹ ಮಾತುಗಳು ನವೋದಯಕಾವ್ಯದ ಪ್ರೇಮದ ಕುರಿತ ರಮ್ಯ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿವೆ. ದೇಹವನ್ನು ಮೀರಿದ ಆತ್ಮಸಂಬಂಧದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಬರೆದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು(ಉದಾಹರಣೆಗೆ:ಜಿ.ಪಿ.ರಾಜರತ್ನಂ ಅವರ 'ಮುತ್ತೈದಿಸಾವು').

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದು ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶಪ್ರೇಮದ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆದಕಾಲ. ಮಲೆನಾಡ ಕಾಡಸೆರಗಿನಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾಂತರ ಪ್ರಣಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಾತರಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕಡೆದಿಟ್ಟು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕಾಲ. ಉಟ್ಟುಡುಗೆಯನ್ನು ಮರೆತು ಹುಟ್ಟುಡುಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಬಲ್ಲ ಐತ-ಪೀಂಚಲುವನ್ನು ಆಗುಗೊಳಿಸಿದ ಕಾಲ. ಯಶೋಧರಚರಿತದಂತಹ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರೇಮದ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಪುಂಖಾನುಪುಂಖವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಂದುದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ. ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ 'ಸಾರಮನಂಗಜಂಗಮ ಲತಾ ಲಲಿತಾಂಗಿಯರಿಂದಮಲ್ತೆ' ಹಾಗೂ 'ಓಪರೋಪರೊಳೊಡಸಾಯಲ್' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನಂತಹ ಕವಿಯ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಈ ಕಾಲ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಈ ಪ್ರೇಮ, ಧರ್ಮಾವಿರುದ್ಧವಾದ ನೈತಿಕ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೇಮ. ಶೀಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ದೇಹದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆತ್ಮ ಸಂಗಾತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರೇಮ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ನಂಟೂ ಇದೆ. ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಪ್ರೇಮದ ಮಾತುಗಳು ಬರುವುದು ಭಾರತಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೇ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೂ ಜನ್ಮಾಂತರದ ನಂಟಿದೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ ಈ ಪ್ರೇಮವಿಲಾಪ, ಸಂಯೋಗಗಳು ನೈತಿಕ ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯಸಂವೇದನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ. ಮಾನವಸಂಬಂಧದ ಈ ಸುಮಧುರ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳು ನವೋದಯದ ಸಹಜ ಗುಣವಾದ ಶೀಲ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗಿಟ್ಟೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡವು. ಇದನ್ನು ಶುದ್ಧ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯೆಂದು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸಲಾಗದು. ಆತ್ಮವಾದಿ ಅಥವಾ ಭಾವವಾದಿ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿಯೇ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಕಾಲದ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದ ಕಾವ್ಯವೂ, ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಈ ಹೂರಣದಿಂದ

ನವೋದಯಕಾಲದ ಸೃಜನೆಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಾಲವೊಂದರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮಕಾಲೀನ ಸೃಜನಶೀಲ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಆ ಸೃಜನಶೀಲ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರಲಾರದು.

೩. ೮ ಪಂಪನ ಸ್ವಕೀಯ ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಓದುಗಳಲ್ಲಿನ ಮತಗ್ರಹಿಕೆಗಳು

ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿರಳವಾದ ಸ್ವವಿಚಾರಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಗೆ ಆತನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡನೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನಡುವೆಯೂ, ಕವಿಯವಂಶ, ವಂಶಸ್ಥರ ಆಚಾರಸ್ವರೂಪ, ಸ್ವಂತಾನುಸರಣೆಯ ಮತಶ್ರದ್ಧೆ, ಊರು, ನಾಡು, ಭಾಷೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ದೊರೆಯುವ ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಓದು ಮೆಲುಕು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕುರ್ಕ್ಯಾಲಶಾಸನವೇ ಮೊದಲಾದ ಪೂರಕ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಪಂಪನನ್ನು 'ಜೈನ' ಎಂದೇ ಮಾನ್ಯಮಾಡುತ್ತವೆ, ಪೂರ್ವಿಕರು/ವಂಶಸ್ಥರು ಜೈನೇತರರು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಆ ವಂಶಸ್ಥರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಲಯದ 'ಕುಲೀನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ'ದ ಜೊತೆಗೂ ಬೆಸೆಯುತ್ತವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಆತ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಜೈನನಾದನೇ ಅಥವಾ ಜನನೋತ್ತರವಾಗಿ ತನ್ನ ಹೆತ್ತವರೊಂದಿಗೆ ಜೈನನಾದನೇ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಕಾಳಜಿಗಳು, ಪಂಪನ ಇತಿವೃತ್ತದ ಮತೀಯ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪಂಪನನ್ನು ಆಂಶಿಕಜೈನ ಹಾಗೂ ಆಂಶಿಕ ಜೈನೇತರ/ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವನೆಂದೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶದ ಕಡೆಗೇ ಅವಧಾರಣೆಯಿದೆ. ಪಂಪನ ವಂಶೇತಿಹಾಸದ ಪುನಾರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ವಂಶಸ್ಥರ 'ಗೋತ್ರಾದಿಗಳ ವಿವರ' ಸಂಕಲನದ ಗಂಭೀರ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕವಿಸಂಬಂಧಿತ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮತಪರಿಭಾಷೆಗಳು ನುಸುಳಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮೊಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕುಪ್ರತಿಪಾದನೆ ನೆಲೆಯ ಈ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಮತೀಯ ಆಯಾಮವಿದೆ. ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿಂದೆ ಮತೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತಳುಕುಹಾಕಿ ನೋಡುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಧಾರ್ಮಿಕವೆನ್ನುವ ವಿಭಾಗದಡಿ ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದವುಗಳು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ವಂಶಸ್ಥರ ಕುರಿತಾದ ಕವಿಯ ನಿಲುವು

ಪಂಪನೇ ನೀಡಿದ್ದನೆನ್ನಲಾದ ವಂಶಕಥನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಆತನನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಂಶಜ ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ನೆಲೆಯ ಗೋತ್ರ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರಗಳು

ಆಸ್ಥೆಯಿಂದ ವಿವರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಕಮ್ಮೆಕುಲದ ವತ್ಸಗೋತ್ರದ ಮಾಧವಸೋಮಯಾಜಿಯೇ ಪಂಪ ನಿರೂಪಿತ ವಂಶವೃಕ್ಷದ ಮೂಲಪುರುಷ ಎಂದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ನೆಲೆನಿಂತ ವಂಶೇತಿಹಾಸದ ಮಾಹಿತಿಕೋಶದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾಧವಸೊಮಯಾಜಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪಾಲು ದೊರಕಿದೆ. ಆತನ ಆಚರಣೆ, ವಿಶೇಷತೆ, ಬಿರುದು, ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಆತನ ಕುರಿತಾಗಿ ಕವಿಗಿರುವ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳ ಚರ್ಚೆಯೂ ತಲೆಹಾಕಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿಬರೆಯುವ ಒತ್ತಾಯವೂ ನಡೆದಿದೆ. ಹೋಮಧೂಮದಿಂದ ನಿಜಯಶವನ್ನು ಕರಿದು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಎಂದೇ ಸಿಗುವ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ತಪ್ಪೆಂದೂ, ಅದು ಜೈನ ಮತಾಚಾರದ ಪಂಡಿತರ ಕೈಚಳಕವೆಂದೂ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುವುದಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ವೈದಿಕತೆಯ ಕುರಿತ ಅಭಿಮಾನದ ನಡುವೆಯೇ, ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ವೈದಿಕ ಮತಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಬಂದುದಿದೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗಿನ ಓದುಗಳು ಕರಿದು/ಹಿರಿದು ಎಂಬ ಪಾಠಭೇದದ ಆಕ್ಷೇಪವೆತ್ತದೆ 'ಕರಿದು' ಎಂದೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ಈ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾರಣಶೋಧದಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾಗಿ ವೈದಿಕವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಗುರುತಿಸಿವೆ.

ಪಂಪನ ವಂಶಸ್ಥರ ಕುರಿತ ಮಾಹಿತಿಕೋಶವು ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಾಲು ದೊಡ್ಡದಿದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಂಡು ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಬಳಗದ ಹಿರಿದಾದ ಕೊಡುಗೆಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದವರಲ್ಲಿ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಅವರೂ ಒಬ್ಬರು. ಅವರ "ಪಂಪ" ಎನ್ನುವ ಕಿರುಹೊತ್ತಗೆಯಲ್ಲಿ, "ಪಂಪನಿಗೆ ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಹೆಮ್ಮೆಯುಂಟು;......ತನ್ನ ತಂದೆ ಜೈನನಾಗಿ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠತರವಾಗಿ ಮಾಡಿದನೆಂದು ಅವನಲ್ಲಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಅಭಿಮಾನ"[೨೫] ಎಂಬಂತೆ ಇರುವ ಉಲ್ಲೇಖ ಈ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ವಿಶೇಷತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಜೈನನಾಗಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವುಳಿದಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಈ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿಯೇ ಉತ್ಪಾದಿಸಿತು. ವೈದಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಕವಿಗಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಪರ-ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳೆಲ್ಲವೂ, ಇಂತಹ ಓದುಗಳು ಉತ್ಪಾದಿಸಿಟ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು. ಪಂಪನ ಪಠ್ಯದ ನಕಲು ತೆಗೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಇಂತಹ ಸತ್ಯದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಓದುಗಳು ಊಹಿಸಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಪಂಪ:ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ" ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ "ಪಂಪ" ಎನ್ನುವ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಅವರು ತನ್ನ ಪೂರ್ವಿಕರ ಧರ್ಮ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಪಂಪನಗೆ ಅನಾದರ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಪಡುವುದಲ್ಲದೆ, 'ಲಿಪಿಕಾರ ಲೇಖನ ದೋಷ'ವಲ್ಲದ, "ಅಧ್ವರಧೂಮ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಜೈನಪಂಡಿತರ ತಿದ್ದುಪಾಟು"[೫೬] ಕಾರಣವಾಗಿ 'ಪಿರಿದು' ಎಂದಿದ್ದ ಮೂಲಪಾಠವೇ 'ಕರಿದು' ಎಂದಾದುದಾಗಿ 'ನಿಜಯಶಮಂ ಕರಿದು ಮಾಡಿದ'ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಕರ್ಮದ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಜೈನಮತೀಯ ಪಂಡಿತ ಪ್ರತಿಕಾರರು ಪಂಪನನ್ನು ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದರೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿ/ಚಾರಿತ್ರಿಕವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಿಲುವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟುವವರ ಧೋರಣೆ ಆಧರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಸ್ವಮತನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಮತ ಖಂಡನೆಯ ಜಾಯಮಾನವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಾಭಿಮಾನದ ಏಕನಿಷ್ಠೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನ ಉಳ್ಳವನಾದರೂ – ಆ ಧರ್ಮದ ಅಧ್ವರ್ಯುಗಳಾದ ತನ್ನ ಕಾಲದಂದಿನ ಜಾತಿಬ್ರಾಹ್ಮಣರು (ಧರ್ಮಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಜಾತೀಯ ಭಿನ್ನಭೇದಗಳಿಂದ ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿದ ಆ ಮಹನೀಯರು) ತಾವೇ ಕುಲೀನರೆಂದೂ, ಉಳಿದವರು ಕುಲಹೀನರೆಂದೂ ಬೀಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ"[೫೭] ಬಗ್ಗೆ ತೆಪ್ಪಗಿದ್ದವನಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿರೋಧ ವೈದಿಕದ ಕುರಿತ ಸಾರಾಸಗಟು ತಿರಸ್ಕಾರವಲ್ಲದ ಸಮಕಾಲೀನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಕುರಿತ ಆಯ್ದ ವಿರೋಧವೆಂಬ ನೆಲೆಯೂ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಪಂಪನಿಗೆ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಿಕರ ಕುರಿತಾದ ಅಭಿಮಾನವಿದೆ, ಆದರೆ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳ ಈ ಔದಾರ್ಯ ಪಂಪನ ತಮ್ಮನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ! ಜಿನವಲ್ಲಭನಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾದ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧವನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಸಮುದಾಯ ವಿರೋಧವೆಂಬ ವಿಭಜಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ಗಮನಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎನ್.ಎಸ್.ತಾರಾನಾಥ ಅವರ "ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕುರ್ಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನ, ಕರೀಂನಗರ ಶಾಸನ: ಪ್ರೇರಣೆ, ಸಂಬಂಧ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ಪಂಪನಿಗೆ ತನ್ನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಕುರಿತು ಅಭಿಮಾನವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಆತನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಪೂರ್ವಿಕರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ, ಅವೇ ಹೆಸರುಗಳು ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರ್ಕ್ಯಾಲಶಾಸನದಲ್ಲಿ ನಾಪತ್ತೆ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಪಾಲಿಗೆ 'ವೈದಿಕಮಯವಾಗಿದ್ದ ಧರ್ಮಪುರ, ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಜೈನಕ್ಷೇತ್ರ'ವಾಗಿರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ತನ್ನ ಕುರ್ಕ್ಯಾಲಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ಮತಾಂತರಿಯಾದ ತನ್ನ ತಂದೆ ಭೀಮಪಯ್ಯನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ"[೫೮]ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ವೈದಿಕಪರವಾದ ಒಲವೂ, ಜಿನವಲ್ಲಭನ ವೈದಿಕವಿರೋಧಿ ಭಾವವೂ ಎತ್ತಿ ತೋರಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿನ ವಂಶಾವಳಿಯ ನಾಪತ್ತೆಯನ್ನು ಲೇಖನವು ಮತಾಂಧಸ್ವರೂಪದ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಕ್ತಾರನಾದ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕತೆಯ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಿಂದ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರ ಕುರಿತ ಇದೇ ಮಾತುಗಳ ಅವಧಾರಣೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತನಿಷ್ಠೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗುತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕರಿದು ಎಂದಿರುವುದರ ಪಾಠಭೇದದ ಚರ್ಚೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ "ಆದಿಪುರಾಣ: ಅನುಭವದ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತ..." ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು, ಪಂಪ "ತನ್ನ ತಂದೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜೈನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವೊಂದನ್ನು ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಕೊಡ್ತಾನೆ"[೫೯] ಎಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ ತಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞದ ಧೂಮವೇ ಬೆಳೆಬೆಳೆದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು 'ಕಪ್ಪುಗಟ್ಟಿಸಿತು' ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಕಪ್ಪುಗಟ್ಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೆಳಗುವ ಬಗೆಯಾಗಿಯೇ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಗಿತವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಉಜ್ಜಿನೋಡುವ ಬಗೆಯಾಗಿಯೇ ಆತನ ತಂದೆಯ ಮತಮುಕ್ತಿ/ಮತಾಂತರ ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೋಮಧೂಮದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅವರು ಮತಾಂತರದ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ರೂಪಕವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನಜ್ಜನ ಅಧ್ವರ ಧೂಮದಿಂದ ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಕಪ್ಪುಗಟ್ಟಿತೆಂಬಂತೆ ರೂಪಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗುವ ಕಾರಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಬಗೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕರ್ಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಭಿಮಾನವಿತ್ತೆಂಬ ನೆಲೆಗಿಂತ, ಹಳತಾದುದರ ಮೇಲಿನ ಕೊಳೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವ ಹಂಬಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧ್ವರಧೂಮದ ಮಾತನ್ನೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಸಿ.ವೀರಣ್ಣ ಅವರು, "ಧೂಮ ಕಪ್ಪಾಗಿದ್ದೂ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಬೆಳ್ಳಗೆ ಮಾಡಿತೆಂಬ ಬಾಣನ ಪದ್ಯದ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಪಂಪ ಈ ರೀತಿ ಬರೆದಿರಬೇಕು"[೬೦] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವೇದಪ್ರಮಾಣದ ಕುರಿತಾದ ವೈದಿಕೇತರ ಧೋರಣೆಯನ್ನೇ ಮುಂದಿಡುವ ಕ್ರಮ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸ್ಥಗಿತ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಉಜ್ಜಿನೋಡುವ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಪಂಪ ಉತ್ತಮದಿಂದ ಉತ್ತಮಕ್ಕಾದ ನೆಗೆತವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಕೊಂಡರೂ, ಅದು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲುಸ್ತರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದೂ, ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ "ಕುಲವು ಆಕುಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ"[೬೧] ಎನ್ನುವ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯದ ಅರಿವುಳ್ಳವನೆಂದೂ, ಅದರಿಂದಾಗಿ ಆತನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಒಲವಿತ್ತು ಎನ್ನಲಾಗದು ಎಂಬಂತೆ ಪಿ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ 'ಪಂಪ' ಕುಲದ ಹೆಮ್ಮೆ ಅಭಿಮಾನಗಳನ್ನು ದಾಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ, ವೈದಿಕದ ಸ್ಥಗಿತವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಓದುಗಳು ಪಂಪನನ್ನು ಆತನ ವಂಶದ ಕುರಿತ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ದಾಟಿಕೊಂಡು, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುವ ವಿಶ್ವಮಾನವತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಳೆದು ನೋಡಲೆತ್ನಿಸುತ್ತವೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಂಶಸ್ಥರ ಕುರಿತು ಕವಿಗೆ ಅಭಿಮಾನವಿದೆ, ವೈದಿಕತೆ ಕುರಿತು ಆಯ್ದ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿರೋಧವಿದೆ ಮತ್ತು ಹಳತಾದುದನ್ನು ಉಜ್ಜಿ ಹೊಳಪಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅದರ ಮೀರುವಿಕೆ (ಮತಾಂತರ) ಕುರಿತು ಹೆಮ್ಮೆಯಿದೆ ಎಂಬಂತೆ ಈ ಓದುಗಳು ಪಂಪನಲ್ಲಿರುವ ನಿಲುಮೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ವೈದಿಕತೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕವಿಗಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಆದರ, ಹೆಮ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡುದರ ಕುರಿತಾದ ವಿಷಾದರಹಿತ ಭಾವಗಳು, ವೈದಿಕ ಪರ-ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿಲುವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುವ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗಳು ವಿಚಾರಗಳಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಆಶ್ರಯ, ಆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸತ್ಯಗಳಾಗಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗಳು ನೆಲೆನಿಂತ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕದಲಿಸುವ ನಿರಂತರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲೂ ನಿರತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಭಿನ್ನವಾದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೂ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಭಿನ್ನತೆ ಪಂಪನ ವಂಶೇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ.

೨. ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪಂಪನನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ

ಸ್ವಕೀಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಪಂಪನೇ ಹೇಳಿರುವ ತಂದೆ ಭೀಮಪಯ್ಯನ ಜೈನ ಮತಾಂತರ ಕನ್ನಡದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಅನುರಣಿತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿ. ಸಂಶೋಧನಾ ಜಗತ್ತಿನ ಹಿರಿಯರಿಬ್ಬರ ಲೇಖನಗಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನರಿಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಲಗತ್ತುಗೊಂಡ ಮತಾಂತರ ಚರ್ಚೆ ಪಂಪನ ಕಾಲಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಜೈನ-ವೈದಿಕದ ನೆಲೆಗೂ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಕಾಲದೇಶಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಮತಸಂಗತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣದ ಜೊತೆಗೂ ಅದು ತಳುಕುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮತಾನುಸರಣೆಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಸಂವಿಧಾನ ಕೊಡಮಾಡಿದ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ, ಮತಾಂತರವನ್ನು ಸತ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಹಲ್ಲೆಯೆಂದೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡುದಿದೆ. ಅನೇಕ ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಈ ಕುರಿತಾಗಿ ಆತಂಕದ ಹುಯ್ಯಲೆಬ್ಬಿಸುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾದ ಮರುಮತಾಂತರದ ಹಿಮ್ಮುಖ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳೂ ಆಯೋಜಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮತನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ದೇಶನಿಷ್ಠೆಗಳು ಸಮಾನವಾಚಕಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿ, ಮತ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವು ದೇಶೀ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ಎಂಬ ವಿಭಜಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿತಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ಮತಾಚರಣೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಏಕೀಭವಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವ-ಅನ್ಯತೆಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು

ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿನ ಕಾಲದ ಮತರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ, ಪಂಪನ ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಓದಿನ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಮಾರ್ಗ-೧ ರಲ್ಲಿನ 'ಪಂಪನ ಪರಿಸರ' ಎಂಬ ಲೇಖನವು ಮತಾಂತರ ಕುರಿತು ಸಾಮಾನ್ಯಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ, "ಮತಮಹತ್ವವನ್ನರಿತ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಭೌತಿಕ ಲಾಭಕ್ಕೆ ಜೋತುಬಿದ್ದ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ತಂದೆ ಭೀಮಪಯ್ಯ ಭೌತಿಕ ಲಾಭಗಳಿಗೆ ಜೋತುಬಿದ್ದು ಮತಾಂತರಗೊಂಡವನಲ್ಲ"[೨] ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಭಿನ್ನ ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮತ/ಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕ ಆವೃತ್ತಿಗೆ, ಅದರ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗೆ ಮಾರುಹೋಗಿ ಆಗುವ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಗುಣಾತ್ಮಕವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಪಂಪನ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಈ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಅರಿವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲದ, ಆಮಿಷ ಮೂಲದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹುಯ್ಯಲನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಂಪನ ತಂದೆಯದು, 'ವಿವೇಕಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನೋಭಾವದ ಮತಾಂತರ'ವೆನ್ನುವ ಲೇಖನದ ವಿಶೇಷತೆ ಇರುವುದು ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ಅದರ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪಂಪನ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಫಲಿತ ಕಾರಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಲಾಭವೇ ಆಗಿದೆ. ಮತಾಂತರವೇ ಘಟಿಸದೆ, ಪಂಡಿತರನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳೇ ಆಗಿರುವ ಸೃಜನಶೀಲವಲ್ಲದ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಉಳಿದುಹೋಗಿದ್ದರೆ, ಆತನ ಗುಣವಿಶೇಷತೆಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕವಿ-ಕಲಿತನಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಂಪ ಕವಿಯೂ, ಕಲಿಯೂ ಎರಡೂ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕವಿ-ಕಲಿತನಕ್ಕೂ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತಾಂತರವು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಫಲಿತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಎಸ್.ಎಸ್. ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ ಅವರು "ಈ ಮಾತು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯೆಂದು ತೋರಬಹುದಾದರೂ ಈ ಮಾತನ್ನೊಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಳೆಯುವುದು ಸಂಗತವೇ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ನಮಗೆದುರಾಗುತ್ತದೆ"[೩] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂದೇಹದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಪ್ಪಲಾಗದು ಎನ್ನುತ್ತಾರಲ್ಲದೆ ಯಾಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ

ಬಹುಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆ ಇರಬೇಕಾದುದು ಮತಾಂತರ ಕುರಿತು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನದ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಒಡನಾಡುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯ ಕುರಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಿ ಆಯ್ದ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಮತಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲುಳಿದು ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಈ ಲೇಖನ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಆ ಸಂಕಥನದ ಪರೋಕ್ಷ ಸಮರ್ಥನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ತಾವೇ ವಾರಸುದಾರರೆನ್ನುವ ವೈದಿಕತೆಯನ್ನು ಜಡವಾದವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಅದರಿಂದ ದಾಟಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ದೇಶಕ್ಕೆ ಲಾಭವಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವಂತೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ದಟ್ಟವಾದ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧವಷ್ಟೇ. ಹೀಗೆ ಮತಾಂತರದ ಆಂಶಿಕ ಅನುಮೋದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಲೇಖನ ಪಂಪನ ನೆವದಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಾರಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಆಕ್ರಮಣದ ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಪಂಪಕವಿಯ ತಂದೆ-ತಾಯಿಯ ಕುಲಮೂಲಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನೀಡುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ "ಪಂಪ ಹೆಸರಿನ ಬಗ್ಗೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರನ್ನು ವೆಂಗಿನಾಡಿನ ಶ್ರೀವತ್ಸದ ಕಮ್ಮೆಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದೂ, ಭೀಮಪಯ್ಯ 'ಜಾತಿಯೊಳೆಲ್ಲ ಉತ್ತಮದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವ'ನೆಂದೂ, ಪಂಪನ ತಾಯಿ ಅಬ್ಬಣಬ್ಬೆ ಜೋಯಿಸಸಿಂಘನ ಮಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸ್ತ್ರೀಯೆ ಆಗಿದ್ದಳು ಎಂದೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪನ ಜನನೋತ್ತರವಾಗಿ ಭೀಮಪಯ್ಯ ಜೈನನಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಂಪನಿಗೆ 'ಹಿಂದೂ' ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟು, "ಮತಾಂತರಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸಮತದ ಬಗೆಗೆ ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ನಿಷ್ಠೆ"[೬] ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪಂಪನ ತಮ್ಮ ಜಿನವಲ್ಲಭನಿಗೆ ಜೈನ ಹೆಸರಿಡಲಾಯಿತೆಂದು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪನದು ಅಜೈನೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮವಾಗಿಯೂ, ಪಂಪನ ತಮ್ಮನದು ಜೈನೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು ಮತಾಂತರ 'ಸಂಕಥನ'ದ ಭಾಗವಾದ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪಿತ ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ಜೀವತುಂಬಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನ್ನುವ ಜೊತೆಗೆ ಆತನ ಹಿರಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನೇತರ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯತ್ನವಿದೆ. ಈ ಜೈನೇತರ ನೆಲೆಯನ್ನು ವೈದಿಕವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಯೂ, ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಮತಪರಿಭಾಷೆಯಾದ 'ಹಿಂದೂ'ವೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಪಂಪನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತವೇ ಆಗಿದ್ದ 'ಹಿಂದೂ' ಎನ್ನುವ ಮತೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೊಂದನ್ನು ಬಳಸುವ

ಮೂಲಕ ಲೇಖನ ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಮತಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದೆ. ಮತಾಂತರಿಗಳು ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಮತಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಗಳು ಎಂಬ ಆತಂಕದ ಸೂಚನೆ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಷ್ಟೇ ಕಾಣುವ ನಡೆ ಅಲ್ಲ. ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ 'ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ' ಎನ್ನುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟಕ್ಕೆ ಬರೆಯಲಾದ 'ಪಂಪ-ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ವಿವೇಚನೆ" ಎನ್ನುವ ರಂ.ಶ್ರೀ.ಮುಗಳಿ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಪ "ಧರ್ಮಾಂತರದ ತರುವಾಯವೂ ಧರ್ಮಾಂಧತೆಗೆ ಈಡಾಗಲಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಅನುಮೋದನೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಲಾದಂತೆ ಪಂಪನ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಮತಾಂತರಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಆಧುನಕ ಕಾಲವು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಆ ತರುವಾಯ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ಕನ್ನಡಮನಸ್ಸುಗಳು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಒಂದು ಕೇಡಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿವೆ. ಮತೀಯತೆಯ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಹತಾರಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿ, ಮತಾಂತರ ಮತ್ತು ಮತಾಂಧಂತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಬಳಸುತ್ತಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿಟ್ಟ ಅನ್ಯಮತೀಯ ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನೆನಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ಮತಾಂತರಿತ' ಆದರೆ 'ಮತಾಂಧನಲ್ಲದ'ವನಾಗಿ ಕಾಣುವಲ್ಲಿ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಇದೆ. ಈ ಮನಸ್ಸು ವೈದಿಕತೆಯ ತೆಕ್ಕೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿದ ಸಹಸದಸ್ಯನೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ, ಪಂಪನ ಮತೀಯ ಸಂಸ್ಕಾರದ ನಂಟನ್ನು ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮತಾಂತರಿ' ಮತ್ತು 'ಮತಾಂಧತೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಆಡುವ ಮಾತು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಅದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರುಮ್ಮಳತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕಟ್ಟಲಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತಾಂತರದ ಹುಸಿ ಸಂಕಥನಗಳು ಆಳುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತಾಗಿ ಬರುವ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಮಹತ್ವವೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಮತಾಂತರವು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಚೈತನ್ಯ ತುಂಬಿತೆಂಬಂತೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಮತಾಂತರ ವಿರೋಧಿ ಮತೀಯವಾಸನೆಯ ಅಭಿಯಾನದ ನಿಖರ ವಿರೋಧವಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವು ಭೌತಿಕ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ

ಸಂಭವಿಸುವ ಆಮಿಷ ರೂಪದ ನಡೆಯೂ ಹೌದೆಂಬ ಕುರಿತು ಸಹಮತವಿದೆ. ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿರುವುದು ವಿವೇಚನಾಪರ, ಆಮಿಷಾಕರ್ಷಿತ ಎಂಬ ಬಗೆಗಳು. ಅಲ್ಲದೆ ತಳಮೂಲ ಜಾತಿಗಳು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಾದ 'ಚೋಮನ' ಮತಾಂತರದ ಕಾರಣಗಳ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಇಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಉನ್ನತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡುವ ಈ ಚರ್ಚೆ ಭೌತಿಕ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಕ್ಷುಲ್ಲಕವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಲೇಖನದ ಪ್ರತಿರೋಧವಿರುವುದು ವೈದಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೇ ವಿನಹಾ ಅದು ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ಮತೀಯ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಲೇಖನ ಪಂಪನ ವಂಶಸ್ಥರ ಮತಾಂತರದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದೇ ಹೋದರೂ, ಪಂಪನನ್ನು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ವೈದಿಕ/ಹಿಂದೂವೆಂಬ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಸೇರಿದ ಮತಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಮತಾಂತರಿಗಳ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇಲ್ಲಿನ ಮಾತುಗಳು 'ಹಿಂದೂ'ವೇತರ ಮತೀಯ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಬಿತ್ತರಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಂಬೋಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು 'ಸತ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಹಲ್ಲೆ' ಎಂದು ಮತಾಂತರ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಲೇಖನ, ಪಂಪನನ್ನು ನೆವವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಡು ನಡೆಸುವ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಅದೇ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿದೆ.

ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಲೇಖನದ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಖಚಿತತೆಯಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರತಿಗಾಮಿತನದ ದೋಷ ಬೇರೆಯದೇ ಮಾತು. ಆದರೆ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಖಚಿತತೆಯ ಗೊಂದಲವಿದೆ. ಸೀಮಿತ ಅಜೆಂಡಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯೊಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಖಚಿತವಾದುದನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಮತಾಂತರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಅಪಸ್ವರವೆತ್ತದೇ ವೈದಿಕರನ್ನಷ್ಟೇ ವಿರೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಗೊಂದಲ ಢಾಳಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಪಂಪನಿಗೆ ದಾನವಾಗಿ ನೀಡಿದ ಧರ್ಮವುರದ ಕುರಿತಂತೆ

ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಅರಿಕೇಸರಿ ತನಗೆ 'ಆಚಂದ್ರಾರ್ಕತಾರಂಬರಂ ಮೇರುನಿಲ್ವಿನೆಗಂ' ಆಗಿ ಶಾಸನ ಬರೆಸಿ ಅಗ್ರಹಾರವೊಂದನ್ನು ನೀಡಿದ ಎಂದು ಪಂಪ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ನೀಡಲಾದ ಆ ಅಗ್ರಹಾರವು 'ದ್ವಿಜಾವಸಥಗ್ರಾಮ'ವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ, ಅದು "ದೆಸೆಮುಖಧೂಮದಿಂ ದ್ವಿಜರ ಹೋಮದಿನ್ ಒಳಗೆ ವೇದ ನಿನಾದದಿನ್ ಘೂರ್ಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು' ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಪಂಪನ ಈ ಕಾವ್ಯೋಕ್ತವಾದ ಆಕರದ ಜೊತೆಗೆ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರ್ಕ್ಯಾಲಶಾಸನವೂ ಒದಗಿಬಂದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವುರದ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ವೇಗ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಆಕರಮೂಲಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನಿಗೆ ದಾನವಾಗಿ 'ಅಗ್ರಹಾರ'ವನ್ನೇ ನೀಡಿದನೆಂದೂ, ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರನಿಗೆ ದಾನವಾಗಿ ನೀಡಿದ 'ಅಗ್ರಹಾರ'ದ ಏಕೈಕ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಅಗ್ರಹಾರದ ಸ್ಥಳನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ; ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗುವ ಅದರ ಪೂರ್ವಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಪರಿವರ್ತಿತಸ್ವರೂಪ; ಕಾಲಮಾನದ ಹರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾದ ಅದರ ಅವಶೇಷಗಳ ಕುರಿತಾದ ವಿವರಗಳ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆ ಮತನಿಷ್ಠೆ– ಮತ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿವೆ.

ದಾನ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಗ್ರಹಿಯಾದವನ ಮತನಿಷ್ಠೆಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು, 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನಿಗೆ 'ಅಗ್ರಹಾರ'ವೂ, ಶೈವನಾದವನಿಗೆ 'ಶಿವಪುರ'ವೂ ಹಾಗೂ ಜೈನನಾದವನಿಗೆ 'ಧರ್ಮಪುರ'ವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದೇ?' ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪ ಪಡೆದ ದಾನದ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ "ಪಂಪನ ಅಗ್ರಹಾರ–ರನ್ನನ ಬತ್ತಗಾವೆ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ "ಪಂಪನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದೋ, ಜೈನಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದೋ ಒಂದು ಊರನ್ನು ಅಗ್ರಹಾರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಅಪೂರ್ವ ಉದಾಹರಣೆಯೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ"[೬೫] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ "ಪಂಪನ ಪರಿಸರಗಳು" ಎನ್ನುವ ಇನ್ನೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪಂಪನೇ ನೀಡುವ ಧರ್ಮಪುರದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಮಯವಾಗಿದ್ದ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಊಹಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದ ಇದನ್ನು ಅವರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೇ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಈ ಏಕೈಕ ಘಟನೆ, ಆ ಗ್ರಾಮದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಸಂತುಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು"[೬೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕುರ್ಕ್ಯಾಲಶಾಸನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಜೈನವಾತಾವರಣ ವರ್ಧನೆಯ ಯತ್ನವನ್ನು ಜಿನವಲ್ಲಭ ಮಾಡಿದಂತೆಯೂ, 'ಬರೆದುದೇ ತಾಮ್ರಶಾಸನ' ಎಂಬಂತಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖವು ಅಗ್ರಹಾರದ ಒಡೆತನದ ಬಗೆಗೆ ಎದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪಂಪನ ಬದುಕು ಹಾಗೂ ದತ್ತಿಯ ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಮತಸಂಘರ್ಷದ ಮಹತ್ವದ ಊಹೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು, ನಲವತ್ತರ ವಯೋಮಾನದ ತರುವಾಯ ಪಂಪನ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳೇ ಅಲಭ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪಂಪನದು ಅಕಾಲ ಮರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಧರ್ಮವುರದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಪುರಾವೆಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನಾಧರಿಸಿ ವೈರಿದಾಳಿಯಿಂದ ಹಾಳಾಗಬೇಕಿದ್ದ ಬೋಧನ, ವೇಮುಲವಾಡಗಳೂ, ಅನ್ಯಮತೀಯರಿಂದ ಹಾಳಾಗಬೇಕಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಗಂಗಾಧರಂ ಗ್ರಾಮ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದಿರುವಾಗ, ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಈ ಹಳ್ಳಿಯೇ ಏಕೆ ನಾಶವಾಯಿತು? ಎಂಬ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಮಹಾಪೂರ ಮುಂತಾದ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರಕೋಪಗಳಿಗೂ ತುತ್ತಾಗದ ಈ ಸುರಕ್ಷಿತ ತಾಣದ ನಾಶದ ಹಿಂದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಜೈನ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೇ ಊಹಿಸಿ, ಧರ್ಮಪುರದ ನಾಶವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದುರಂತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಅವರೂ "ಅರಿಕೇಸರಿಯು ಪಂಪನಿಗೆ ಅನ್ಯಾದೃಶವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದ. ಇದು ರಾಜಾಸ್ಥಾನದ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ವೈದಿಕರ ಹೊಟ್ಟೆಯುರಿಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿತ್ತು. ಅಥವಾ ಮಹಾವಿದ್ವಾಂಸನೂ ಅಸಹಾಯಶೂರನೂ ಆಗಿದ್ದ ಪಂಪನನ್ನು ಜೈನನೆಂಬ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಜಾತಿಯವ'ರಿಗೆ (ನಮ್ಮನ್ನಾಳುತ್ತಿದ್ದ ಪರಂಗಿಯವರನ್ನು ನಾವು ಚಿಕ್ಕವರಿದ್ದಾಗ 'ಜಾತಿಯವ'ರೆಂದು ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯಿತ್ತು) ಬುದ್ಧಿಗಲಿಸಲೆಂದೇ ಅರಿಕೇಸರಿಯು ಪಂಪನಿಗೆ ದತ್ತಿಕೊಟ್ಟುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಅದ್ದೂರಿಯ ಸಮಾರಂಭ ಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು."[೬೬] ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಇದೇ ನಿಲುವು ಇದೆ.

ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರನ್ನು ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರು 'ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರಿಕ್ಯಾಲಶಾಸನ: ಹೆಚ್ಚಿನ ಶೋಧಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪಂಪನಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಶಾಸನಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗುವ 'ಧರ್ಮವುರ' ಯಾವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಬ್ಬಿನಾಡಿನ ಹಲವಾರು ಧರ್ಮವುರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರ ತಾಳುವ ವೆಂಕಟರಮಣಪ್ಪ, ನೇಲಕೊಂಡನಪಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕೊಂಡನಪಲ್ಲಿ ಉಪಗ್ರಾಮಗಳು ಸೇರಿ ಧರ್ಮವುರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಜಿ.ಎಸ್.ಗಾಯ್ ಹಾಗೂ ಗುಡ್ಡದ ದಕ್ಷಿಣ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವುರವಿತ್ತೆಂದು ಊಹೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಿದ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ೧೯೮೫ರಲ್ಲಿ ತಾವು ನಡೆಸಿದ ಶೋಧ, ಜನರಿಂದ ಪಡೆದ ಮೌಖಿಕ ಕಥೆಗಳು, ಕುರಿಕ್ಯಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಅಲೆಮಾರಿ ಹಾಡುಗಾರರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕುರಿಕ್ಯಾಲದ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳ ಆಧಾರ ಮತ್ತು ಶಾಸನ ದೊರೆತ ಸ್ಥಳದ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ 'ಬೊಮ್ಮಲಗುಟ್ಟ'ದ ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರ ತಪ್ಪಲಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಎರಡು ಕೆರೆ(ಉಡತಚೆರವು)ಗಳ ನಡುವಿನ ವಿಸ್ತಾರಬಯಲನ್ನೇ ಧರ್ಮವುರವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿನ ಜೈನಗುಹೆಗಳು, ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲಿನ ಸಮತಟ್ಟು ಜಾಗ,

ಒರಲುಗುಂಡಿ-ದೋಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳ ಕುರುಹುಗಳಿಂದ ಬಸದಿ ಇದ್ದಿರುವ ಕುರಿತು ಊಹೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬೊಮ್ಮಲುಗುಟ್ಟ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಬೆಟ್ಟ(ಯಾವುದನ್ನು ಪಂಪ 'ದ್ವಿಜಾವಸಥ ಪರ್ವತ' ಎಂದು ಕರೆದನೋ ಆ ಬೆಟ್ಟ)ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ಬೊಮ್ಮಲು' ಎನ್ನುವ ಪದವು ಬೊಂಬೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದ ಜೊತೆಗೆ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು' ಎಂಬ ಅರ್ಥಸೂಚಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ 'ಧರ್ಮವುರ'ಕ್ಕೆ ಆ ಮುಂಚೆ "ಬೊಮ್ಮಲು" ಎಂದು ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಹೆಸರಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದೂ, ಅದು ಧರ್ಮವುರವಾದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಲಸೆ ಸಂಭವಿಸಿರಬೇಕೆಂದೂ ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರ ಶೋಧನೆ ಆ ಪರಿಸರವನ್ನು ಮೂಲದ 'ಅಗ್ರಹಾರ'ವಾಗಿಯೂ, ತರುವಾಯದ ಜೈನಮತೀಯ ಕುರುಹುಗಳ ನೆಲೆಯಾಗಿಯೂ, ಈಗ ಕಾಲದ ಹರಿವಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವದ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸ್ಥಳವಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನನೊಬ್ಬನಿಗೆ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನೇ ಯಾಕೆ ಕೊಟ್ಟರು? ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನಿಗೆ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನೇ ಯಾಕೆ ಕೊಡಲಾಯಿತು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಕುರುಹುಗಳಾಧರಿಸಿ ಜೈನಬಸದಿ ಇದ್ದಿರುವುದನ್ನು ಊಹಿಸುವ ಸಂಶೋಧಕರು, ಜಿನಸಮುಚ್ಚಯದ ಪಳಯುಳಿಕೆಯೂ ಸಿಗದಂತಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಘರ್ಷ ಇಲ್ಲವೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಾರವಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಲಸೆಯ ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯನ್ನು ಊಹಿಸುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕುರುಹುಗಳು ನಾಶವಾದ ಬಗೆಗೆ ಊಹೆಗಳು ಎದುರಾಗದಿರುವಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮದ ನಡೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಕುರ್ಕ್ಯಾಲದ ಕುರಿತ ಎನ್.ಎಸ್.ತಾರಾನಾಥ ಅವರ "ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕುರ್ಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನ, ಕರೀಂನಗರ ಶಾಸನ: ಪ್ರೇರಣೆ, ಸಂಬಂಧ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪಂಪಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದ 'ಧರ್ಮವುರ'ದ ವೈದಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಜಿನವಲ್ಲಭನಿಂದಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಹೊಂದಿ ಜೈನಕ್ಷೇತ್ರವಾಯಿತೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಜಿನವಲ್ಲಭನನ್ನು ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ಮನಸ್ಸೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೈನವನ್ನು ಅನ್ಯವೆಂದೂ, ಅದರ ಇರುವಿಕೆ ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಆಪತ್ತೆಂದೂ ಈ ಓದು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಅದುವೇ ಜೈನೀಯ ಕುರುಹುಗಳು ಹೇಳ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಅಳಿದುದರ ಬಗೆಗೂ, ಈ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ಪಡೆದ ಬಳಿಕ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಮಾಹಿತಿ ತಿಳಿಯದಂತಾದುದರ ಬಗೆಗೂ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಊಹಿಸುವ ವೈದಿಕ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾ ತಾರಾನಾಥ ಅವರು, "ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಆ ಶಾಸನವೋ, ಶಾಸನದ ಒಂದು ಬರೆಹವೋ ವೃಷಭಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ಖಚಿತ......ಊಹೆಯೇ ಎನಿಸಿದರೂ

ಬೆಟ್ಟದಮೇಲಣ ಆದಿನಾಥತೀರ್ಥಂಕರ ಬಸದಿಯ ಮುಂಬಾಗದಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಈ ಶಾಸನ ಇದ್ದು, ಬಸದಿಯ ನಾಶದೊಂದಿಗೆ ಇದೂ ನಾಶವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ನಾಶಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಂತ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು”[೮] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ತರಹದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಬದಲು, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷವೊಂದನ್ನು ಊಹಿಸಿ, ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ಅಪವಾದದ ಭಾರದಿಂದ ಪಾರುಗಾಣಿಸುವ ವೈದಿಕ ರಕ್ಷಣೆಯ ತರ್ಕವಿದೆ. ಗತವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಗೂ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಅನ್ಯಾಕ್ರಮಣದ ವಶಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ದನಿಯಾಗುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ ತರಹದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವೈದಿಕದ ವಿಚಾರ ಬಂದಾಗ ಅಗ್ರಹಾರದ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮೇಲಣ ಎಲ್ಲಾ ಓದುಗಳು ಪಂಪನಿಗೆ ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನೇ ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಧರ್ಮವುರವೆಂಬ ಪೂರ್ವದ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿನ ವೈದಿಕ ಬದುಕು ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಅಭಿಮಾನವಿತ್ತು ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಓದುಗಳು, ಪಂಪನಿಗೊಂದು ವೈದಿಕ ಭಿತ್ತಿ ಇರುವುದನ್ನು ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ನಿಖರ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಗಳೆನ್ನಲಾಗದು. ಪಂಪನನ್ನು ವೈದಿಕ ವಿರೋಧದ ಧ್ರುವವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಓದುಗಳು ಕವಿಯನ್ನು ನೆವವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವರ್ತಮಾನದ ಸೀಮಿತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಬಲತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾತಿ ರೂಪವನ್ನು, ಅದರ ಆಚರಣಾ ರೂಪಗಳ ವಿರೋಧ ಇದೆಯಲ್ಲದೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ವೈದಿಕದ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಗಟ್ಟಿದನಿಯಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವೇ ಓದುಗಳಿಗೆ ದನಿಯಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಳಸುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕೊಡುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವೈದಿಕದ ವಕಾಲತ್ತಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರತಿರೋಧ ತೋರುವ ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಅವರು 'ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ'ಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ ರೈಸ್ ಸಾಹೇಬರ ಕುರಿತು ಅಭಿಮಾನ ಪ್ರಕಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ೧೮೮೨ರಲ್ಲೇ ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ರಾಯಲ್ ಏಶಿಯಾಟಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿಯಲ್ಲಿ "ದ ಪೋಯಟ್ ಪಂಪ" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಗೆ ರೈಸ್ ಸಾಹೇಬರು ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶನ ಲೇಖನವನ್ನು ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಲೇಖನವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಬಸವರಾಜು ಅವರು, ಕನ್ನಡದ ಈ ಪ್ರಾಚೀನಕವಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆಂಬ

ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಮಹಾಪೂರದಲ್ಲಿ ".ಪಂಪನನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿದವರೂ, ತಿಳಿದವರೂ, ಗೌರವಿಸಿದವರೂ ರೈಸರೇ.......ಲೂಯಿ ರೈಸರೆಂದರೆ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಸಾಗರತಳದಿಂದ ಪಂಪನನ್ನೂ ಪಂಪಕಾವ್ಯ ವಸುಂಧರೆಯನ್ನೂ ಎತ್ತಿತಂದ ವರಾಹಮೂರ್ತಿ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಲೂಯಿ ರೈಸರೆಂದರೆ ಅಭಿನವ ಹನೂಮಂತ–ಆತನು ಹೊತ್ತುತಂದ ಸಂಜೀವಿನೀ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಅನರ್ಘ್ಯಮೂಲಿಕೆ ಆದಿಪುರಾಣ"ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷಣಗಳು, ಭಾಷೆ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣವನ್ನೇ ತಬ್ಬಿ ಮಲಗಿವೆ. ವೈದಿಕವನ್ನು ಕುರಿತ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿವೆ. ರೈಸರನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಬರದಲ್ಲಿ ವರಾಹ, ಹನೂಮಂತ ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದ್ಧಾರಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೆ ಜೀವತುಂಬಿ ವ್ಯಾಪಕಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅದೇ ತೆರನಾಗಿ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರಲ್ಲಿಯೂ 'ಹಿಂದೂ' ಎನ್ನುವ ಮತಪರಿಭಾಷೆಯ ನಿರಾಯಾಸ ಬಳಕೆಯಿದೆ, ವೈದಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲದ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎನ್ನುವ ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ, ಈ ಕಾಲದ ಓದುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಉಸಿರಾಡಿಕೊಂಡವು ಎಂಬುದು ಅಚ್ಚರಿಯೆನಿಸಿದರೂ ವಾಸ್ತವದ ಸಂಗತಿ. ಗತವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಗೂ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಅನ್ಯಾಕ್ರಮಣದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ದನಿಯಾಗುವ ಓದುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳ ಸೀಮಿತ ಅಜೆಂಡಾಗಳಿಂದಾಗಿ ಭಿನ್ನಧ್ವನಿಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಗತವಿನಾಶದ ಕಾರಣವನ್ನು ಅನ್ಯಾಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿ ಊಹಿಸಲಾರದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವು ಅದರ ಗುರಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ/ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಗುರಿಗಳ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಒಂದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಓದುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಎದುರುಬದುರಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿಗಳನ್ನ ಹಿಡಿದುಕೊಡುವ ಹಾಗೂ ಆರೋಪಿಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೇ ಮಾಡದೆ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆರೋಪಿಗಳ ಪರ ವಕಾಲತ್ತುಮಾಡಿ ಆರೋಪವನ್ನೇ ಖಲಾಸೆಗೊಳಿಸುವ ನಡೆಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಪ ಸಂಬಂಧಿತ ಧರ್ಮಾವುರದ ಕುರಿತಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮತಕೇಂದ್ರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣವಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಉಸಿರಾಡಿದರೂ ಅಪರಾಧಿಯಾಗಿ ವೈದಿಕವನ್ನೇ ಗುರುತಿಸುವ, ಆರೋಪಿಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಕೇಂದ್ರವೇ ಬರದಂತೆ ಗೈರುಹಾಜರಿಗೊಳಿಸಿ ಮೌನವಹಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಆರೋಪವನ್ನೇ ವರ್ಗಾಯಿಸಿ ದೋಷಮುಕ್ತವಾಗಿಸುವ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ವೈದಿಕಪರ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸುರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ನಿಂತು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತವೆ.

೪. ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನ ಕುರಿತ ನಿರ್ವಚನ

ಕನ್ನಡದ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾದ ಪಂಪನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಯಾವುದೋ 'ಒಂದು' ಮತೀಯ ಏಕಧಾರೆಗೆ ಹೊರತಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಜೈನನಾದರೂ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ವೈದಿಕ ಎಂದೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಪಂಪನನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪಂಪ ಯಾರಿಗೆ ಸೇರಿದವನು ಎನ್ನುವ ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ನಿರ್ವಚನದ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆದು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ 'ಪಂಪ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳನ್ನು ಕಾಡಿದೆ. ಈ ಹೆಸರಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚರ್ಚೆ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಮತೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಕವಿಯ ಅನುಸರಣೆಯ ಮತವಲಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ವಿವರಿಸುವ ಸರಳ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ, ಅದನ್ನು ವೈದಿಕಸ್ವಾಮ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂಧಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ಪಲ್ಲಟಿಸಿ ಅವೈದಿಕೀಕರಣಗೊಳಿಸಿ ಜಾನಪದ ಬೇರುಗಳಿಗೆ ಜೋಡಿಸುವ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಸಂಭವಿಸಿವೆ.

ಪಂಪನ ಹೆಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಆರಂಭದ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧಕರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರು "ಪಂಪನ ದೇಶಕಾಲಗಳ ವಿಚಾರ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಪದ್ಮಪ್ಪ-ಪಮ್ಮಪ ಎಂಬುದೇ ಪಂಪ ಎಂದಾಗಿರಬೇಕು. ಆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯ ಮೂಲ ನಾಮವಾದ ಪದ್ಮ ಎಂಬುದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪದ್ಮನಾಭ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನದೋ ಅಥವಾ ೬ನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರನಾದ ಪದ್ಮಪ್ರಭ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನದೋ ಸಣ್ಣಿಸಿದ ರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು"[೨೦] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಊಹೆಗೆ ಮೂರ್ತಿತ್ರಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹಾಗೂ ತೀರ್ಥಂಕರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಪದ್ಮಪ್ರಭನ ಹೆಸರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಸರಿನ ಹಿಂದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುರುಷರನ್ನೇ ಊಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ನೆಲೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದೆ. ಇದೇ 'ಪದ್ಮಪ'ದಿಂದಲೇ ಪಂಪನ ಹೆಸರಾಯಿತೆಂದೂ, ಅದು ಜೈನೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದೂ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಅವರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಬಂಧದ ನಡುವೆ ಪದ್ಮಪ>ಪದ್ದಪ>ಪಂಪ ಎಂದು ಜೈನೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಂಪ ನಾಮವನ್ನಟ್ಟು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಮುಳಿಯ ಅವರದು ಮತೀಯ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು. ಅಲ್ಲಿ ಪಂಪನಾಮದ ಭಾಷಿಕಮೂಲದ ಕುರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದೇಸೀನೆಲೆಯ 'ಕನ್ನಡರಾಜಕಾರಣ' ಇದೆ. ಮತೀಯವಾಗಿ ಯಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂಬ ವಿಭಜಕ ಆಲೋಚನೆಗಿಂತ, ಜೈನೀಯ ಎಂಬುದೇ ಇದೆ.

ಪಂಪನ ಹೆಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಲೇಖನಗಳೆರಡು ಪರಸ್ಪರ ಎದುರಾಗುವಂತಿವೆ. ಒಬ್ಬರು ವೈದಿಕ/ಹಿಂದೂಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಗಂಟುಹಾಕಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಅವೈದಿಕೀಕರಣಗೊಳಿಸಿ ಜನಸಮುದಾಯದ ಆಚರಣಾ ನೆಲೆಯ ಆಪ್ತಸಂಗತಿ ಆಗಿ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರ "ಪಂಪ ಹೆಸರಿನ ಬಗ್ಗೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನವು ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರನ್ನು ವೆಂಗಿನಾಡಿನ ಶ್ರೀವತ್ಸದ ಕಮ್ಮೆಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದೂ, ಭೀಮಪಯ್ಯ ಜಾತಿಯೊಳೆಲ್ಲ ಉತ್ತಮದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ತಾಯಿ ಅಬ್ಬಣಬ್ಬೆ ಜೋಯಿಸಸಿಂಘನ ಮಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸ್ತ್ರೀಯೆ ಆಗಿದ್ದಳಾಗಿ ಪಂಪ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳಿಬ್ಬರ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ವೈದಿಕನೆ ಆಗಿದ್ದ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ ಆಗಿದ್ದುದರಿಂದಾಗಿ ಆತನ ಹೆಸರೂ ಕೂಡಾ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದುದೆಂಬುದು ಅವರ ತರ್ಕ. ಪಂಪನ ಜನನೋತ್ತರವಾಗಿ ಜೈನನಾಗಿರಬಹುದಾದ ಭೀಮಪಯ್ಯ 'ಪಂಪನಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟ'ನೆನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಪಂಪನ ಹೆಸರನ್ನು ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಗಂಟುಹಾಕಿ, ಅದನ್ನವರು 'ಹಿಂದೂ' ಎನ್ನುವ ಆಧುನಿಕ ಮತಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಪನಾಮವನ್ನು ಜೈನೇತರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲೆತ್ನಿಸಿ ಅದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಸರಳಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿವೆ. (ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ "ಪಂಪಸಂಪುಟ"ದ ಟಿ.ವಿ.ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅವರ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅನುರಣಿತವಾಗಿದೆ.) ಪಂಪನಾಮದ ಅಜೈನೀಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕನ್ನಡತನದ ಬಣ್ಣಬೆರೆಸಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕ್ರಮ, ಕನ್ನಡಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಜೈನೇತರ ವೈದಿಕ ಆವರಣಕ್ಕೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಜೈನೇತರ, ಅಬೌದ್ಧವಾದ ಪ್ರಾಚೀನವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಿಂದೂವೆಂಬ ಏಕರೂಪಿ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿರಿಸಿ ವೈದಿಕದ ಅಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯೊಂದನ್ನು ಧರ್ಮವಾಗಿ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಜಾತಿಯಾಗಿ ನೋಡಿಯೂ, ಅದನ್ನು ಇಡಿಯ ನಾಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾರಸುದಾರನಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕ್ರಮ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವರಸೆಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊರಡುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ 'ಮಾರ್ಗ-೧' ರಲ್ಲಿನ 'ಪಂಪನ ಪರಿಸರ' ಎಂಬ ಲೇಖನವು ಜೈನಮೂಲದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ, ಆದರೆ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಮತ್ತು ಮುಳಿಯ ಅವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ತೆರನಾಗಿ ಊಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ 'ಪದ್ಮಪ್ರಭ'ನೆಂಬ ಅಪರಿಚಿತ ಜಿನನ ಬದಲಿಗೆ ಅಣ್ಣಿಗೆರೆ ಸಮೀಪದ ಲಕ್ಕುಂಡಿ/ಲೊಕ್ಕಿಗುಂಡಿಯ ಹೆಸರಿಗೆ ಕಾರಣಳಾದ "ಪಾರ್ಶ್ವಜಿನನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧಯಕ್ಷಿ" ಪದ್ಮಾವತಿ (=ಲೊಕ್ಕಿ)ಯ ಹೆಸರನ್ನೇ ಪಂಪನಿಗೆ ಇಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ

ಪಂಪನ ವಂಶಜರಾಗಿರುವ “ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯ ಜೈನ ದೇಶಪಾಂಡೆ ಮನೆತನದವರು ತುಂಬ ವಿಚಿತ್ರವೆನ್ನುವಂತೆ ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳು”[೧]ತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪಂಪನ ತಾಯಿಯ ವಂಶಿಕರ ಉಲ್ಲೇಖದ ಮೂಲಕ ಮೂಲತಃ ಪದ್ಮಾವತಿಯಕ್ಷಿಯೇ ಆಗಿರುವ, “ಸವದತ್ತಿಯ ಈ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರನ್ನೇ ಪಂಪನಿಗೆ ಇಟ್ಟಿರಬಹುದು”[೨] ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೆಲವೊಂದು ಮಹತ್ವಗಳಿವೆ. ಪಂಪನ ತಾಯಿಯ ಕಡೆಯ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕದಲಿಸುವ ಈ ಚರ್ಚೆ ಪಂಪನಾಮಕ್ಕೆ ಜೈನಮೂಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಜಾನಪದೀಯ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಆವರಣದ ನಂಟು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ವೈದಿಕದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಮೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು.–

i ಜೈನಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನ್ನಿರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ವೈದಿಕ ಮೂಲದ್ದಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧವಿಲ್ಲಿದೆ. ಪಂಪನಾಮಕ್ಕೆ ಹಂಪೆಯ ಸ್ಥಳನಾಮದ ನಂಟು ಬೆಸೆದುನೋಡುವ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲಿದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಭಾಗವಾದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಅಥವಾ ಯಕ್ಷಿಯಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲ ಹುಡುಕಿ ವೈದಿಕ ಯಜಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣವನ್ನೂ ಹೆಣೆಯುತ್ತಿದೆ.

ii ಪಂಪನ ತಾಯಿಯ ವಂಶಸ್ಥರನ್ನು ಜೈನರಾಗಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಜೈನರಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ, ಈಗ ಜೈನೇತರವಾಗಿರುವ ಸವದತ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಯತ್ನ, ಪಂಪನನ್ನು ಮರುಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದಿ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಜನಬದುಕಿನ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಮಾದರಿ ಜೈನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜನಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆಯುತ್ತಿದೆ.

iii ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುವ ಯಕ್ಷಿ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಮ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆಯುವ ಈ ಕ್ರಮ ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಪವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಹೀಗೆ ವೈದಿಕೇತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿಸುವ ಈ ಯತ್ನ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ತರಹದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಲೆಳಸುವ ‘ವೈದಿಕ ಪುನರ್ಪಯಣ’ಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಪಂಪನ ತಾಯಿಯ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಜೈನತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ, ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕುರಿತ ಉಲ್ಲೇಖ ಆತನ ತಾಯಿಯ ಕಡೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಮೂಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಹೆಸರಿನ ಬೇರು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಉದ್ದೇಶದವುಗಳಲ್ಲ. ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕವಿ ಯಾರಿಗೆ ಸೇರಿದವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸಿದ ಯತ್ನಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ನೆಲೆತಪ್ಪಿಸುವ ಪ್ರತಿಯತ್ನದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಶಬ್ದನಿಷ್ಪತ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕಕಾಲದ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳಿಗೆ ಈ ಹೆಸರಿನ ತೊಡಕು ಬಾಧಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಹೆಸರು, ವಂಶ, ಇತಿವೃತ್ತಗಳಿಗಿಂತ ಆತನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅವುಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದಂತಿದೆ.

೩.೯. ಪಂಪನ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳು ಮತ್ತು ಮತಸಂಬಂಧಿ ಪ್ರಭಾವಗಳು

ಅಪಾರವಾದ ಕಾವ್ಯಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕವಿಯೇ ಪ್ರಜಾಪತಿ ಎಂದು ಸಾರುವ ಜೊತೆಗೇ, ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಮತ್ತು ಆಕರಾಧಾರಿತವೆಂಬ ವಿಭಜಿತನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿತ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲಂಘಿತವೆಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ. ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವತ್ತಾದ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಕವಿಯ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತಪರಂಪರೆಯ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಮಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯೂ ಆಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಆಕರಮೂಲದ ವಸ್ತುಸ್ವಾಮ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಣನೆಗೆ ಬರುವ ಕಥೆಯ ಮೂಲಕರ್ತೃವಿನ ಮತಮೂಲಗಳು ಕಥಾವಸ್ತುವಿಗೆ ಮತೀಯ ಚಹರೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿವೆ. ವೈದಿಕರಾಮಾಯಣ, ಜೈನರಾಮಾಯಣ, ಜೈನಮಹಾಭಾರತ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವುಗಳು. ಕಥಾವಸ್ತುಗಳು ಮತಪರಿಧಿಯಿಂದಾಚೆಗೆ ಬಳಕೆಗೊಳಪಟ್ಟಾಗ ಈ ಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ತುಲನಾತ್ಮಕ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯವೊಂದರ ಪಾತ್ರಚಿತ್ರಣವು ಮತೀಯ ನೆಲೆಯ ವಿವಕ್ಷೆಗೊಳಗಾಗುವುದು ಕೃತಿಯೊಂದು ಅನ್ಯಮತಮೂಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದಾಗ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ಕ್ಕೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಕವಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಮತಮೂಲ ಒಂದೇ. ಆದರೆ 'ಪಂಪಭಾರತ'ವನ್ನು 'ವ್ಯಾಸಭಾರತ'ದ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟೇ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಮತವಸ್ತು ಪಂಪಭಾರತದ ಪಾತ್ರಚರ್ಚೆಗೆ ಮತಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಬೆಸೆದಿದೆ. ವ್ಯಾಸಪಠ್ಯದ ಸಿದ್ಧಚೌಕಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೇ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಯುವಂತಾಗಿ, ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮತೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಢಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಯು ಕಥಾವಸ್ತುವಿನ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪಂಪನ 'ಭಾರತಕಥೆ'ಯ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳು ಚರ್ಚೆಯ ಸಮಾನ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣಪಾತ್ರವೇ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆ ಪಡೆದಿದೆ. ಕೃಷ್ಣ ಪಾತ್ರದ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆತನ ದೈವತ್ವದ ಒಪ್ಪಿಗೆ, ನಿರಾಕರಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಕೃಷ್ಣಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವ ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಮತ್ತು ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿರೋಧ ರೂಪದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬನೇ ಲೇಖಕನ ಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಬಿಡಿ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವುಗಳೂ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಪಾತ್ರಮಹತ್ವದ ಕೂಗಿನ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಪಾತ್ರಮಹತ್ವದ ತರ್ಕದ ನೆಲೆಯನ್ನೆ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮತರಾಜಕಾರಣ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಈ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದುದಿದೆ. ಪಾತ್ರ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೇವಲ ಸ್ವರೂಪ ಚರ್ಚೆಗಳಷ್ಟೇ ಆಗದೆ, ಅವುಗಳ ಉದ್ಧಾರೀಕರಣ, ನೀಚೀಕರಣದ ನೆಲೆಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಸಮ್ಮತಿ, ಅಸಮ್ಮತಿ, ಪ್ರತಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮತಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವುಗಳು. ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಸ್ತು-ಪಾತ್ರಗಳ ಕುರಿತ ಮತಸಂಬಂಧಿ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಪಂಪಭಾರತದ ಪಾತ್ರಗಳು ವ್ಯಾಸಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಮೂಲಚಹರೆಗೆ ಭಂಗವಾಗದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ ಎಂಬ ಸಮಾಧಾನ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಈ "ಲೋಕದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಮೀರಿದವನು, ದೇವತ್ವದ ನೆಲೆಯವನು. ಆದ ಕಾರಣವೇ ಮಿಕ್ಕವರಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಪಂಪನ ಮನಸ್ಸು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ"[೨೩]ಎನ್ನುವ ಪಂಪ ನಿರೂಪಿತ ಕೃಷ್ಣನ ಕುರಿತ ಸಮಜಾಯಿಷಿಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಇವು ಮತಮುಕ್ತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ನೆಲೆಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಮತಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಉಳಿದ ಪಾತ್ರಗಳಿಗಿರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂಥವುಗಳು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಧಾರವಾಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ "ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕೃತಿಗಳು" ಎಂಬ ಕಿರುಹೊತ್ತಗೆಯಲ್ಲಿರುವ, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ' ಎನ್ನುವ ವರಕವಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ಅರ್ಜುನನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಏರುಧ್ವನಿಯ ಯತ್ನವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, "ಅರ್ಜುನ ಸಖನಾದ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಕೃಷ್ಣ ಚರಿತ್ರೆಯೂ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಡಕವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ"[೨೪]ಎನ್ನುವ ವೈದಿಕಾವೃತ್ತಿಯ ಭಾರತಕಥೆಯ ನಾಯಕಪಾತ್ರ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವ ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬ ತೃಪ್ತಿಯ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ಒತ್ತಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಬಹಳಷ್ಟು ಓದುಗಳು ಪಂಪ ಜೈನನಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವವಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಹೆಸರನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಹುರುಳಿಲ್ಲದ ವಾದವೆನ್ನುತ್ತವೆ. 'ಅನಾದಿಯ ವೇದರಹಸ್ಯದೊಳ್ ನಿರಂತದ

ಪರಿಚರ್ಯೆಯಿಂನೆಚೆಯೆ ಯೋಜಿಸಿದಂ' ಎಂಬಂತೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅಡಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಕ್ಕಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲಿನ ಸಮಾಧಾನವೇ, ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಸನ್ನಿವೇಶದ "ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಭಂಗವನ್ನು ತಾರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ಒಂದೆರಡು ವಚನಗದ್ಯ ಪಂಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮುಂದೆ ನಡೆದಿದ್ದಾನೆ."[೭೫]ಎನ್ನುವ ದೃಢೀಕರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಪಂಪನ ಜೈನಸಂಸ್ಕಾರ ಜಿನನ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಉಕ್ಕಿಸಿತೇ ಹೊರತು ಕೃಷ್ಣವಿರೋಧೀ ಅಥವಾ ಶಿವವಿರೋಧಿ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ನೆಮ್ಮದಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ "ಜೈನಪರಂಪರೆಯ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನಿಗಿರುವುದು 'ವಸುದೇವ'ನ ಸ್ಥಾನ ಮಾತ್ರ .....ಕೃಷ್ಣಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ"[೭೬]ಎಂಬ ಅನುಬಂಧಗಳ ಪೂರಕ ಒತ್ತುಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ನಾಗಚಂದ್ರಾದಿ ಜೈನಕವಿಗಳಂತೆ ಪರಂಪರಾಗತ ಹಿಂದೂ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮನಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿ, ಜೈನಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಒತ್ತುವ ಗುಣವಿಲ್ಲ, ಹೇಳಬೇಕಾದ ಗೀತಾತತ್ವವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಕಡೆದಿರಿಸಿರುವ ಆತನಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಊನವಾಗಿದೆ, ಗೀತೆ ಇಷ್ಟರಲ್ಲೇ ತೇಲಿಹೋಗಿದೆ, ಕೃಷ್ಣಪಾತ್ರದ ಹಿರಿಮೆಗೆ ಕೊರತೆಯುಂಟಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವುಗಳು ಪುನರುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಅರ್ಜುನನ ಪಾತ್ರದ ಘನತೆಯನ್ನು ತಗ್ಗಿಸದೆ ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರದ ದಿವ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಪಂಪ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವುದಾಗಿ, ಕೃಷ್ಣನ ದಿವ್ಯತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅನುರಣಿಸಿದೆ.

ಪಂಪನ ಪಾತ್ರಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕೊಂಚ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಬಂದುದಿದೆ. ಆಸ್ತೇಯ ಪರಂಪರೆಯ ಲಕ್ಷಣದ ಈ ತೌಲನಿಕ ಓದುಗಳು ಪಂಪನನ್ನು ಆರೋಪಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ನೋಡಿರುವುದೂ ಇದೆ. ಸುಜನಾ ಅವರ "ಪಂಪಭಾರತದ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ" ಲೇಖನ ಈ ದಿಸೆಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲುದು. ಇನ್ನು ಕೆಲವೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥನೆಯ ಇಬ್ಬಂದಿತನವೂ ಉಂಟು. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ "ಪಂಪನ ಪಾತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು 'ಭಾರತಕೃತಿ' ಲೋಕಪೂಜ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಕುರಿತ ಜನಪ್ರಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಆ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ, ದ್ರೌಪದಿಯರ ಗೈರುಹಾಜರಿಗೆ ತಿ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಹೇಳುವ ಕೃಷ್ಣನ ಅಲೌಕಿಕತೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು, "ಅತಿ ಗೌರವದಿಂದ ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಬಹುಶಃ ನಿಲ್ಲಲಾರದು. ಪಂಪ ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಟೀಕಿಸಿದರೆ ಅದು ನಿಷ್ಕಾರಣವಾದುದಲ್ಲ"[೭೭] ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ"ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ" ಎಂಬ ಲೇಖನವು

'ಪಂಪಭಾರತ'ವನ್ನು ವೀರಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ, "ವೀರಕಾವ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಳಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ"[೨೨] ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ವೀರಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಇರುವುದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿದುದು ಸಹಜವೆಂದು ತರ್ಕಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸಾಮಾಜಿಕಪ್ರಜ್ಞೆ: ಮಾರ್ಗಕವಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಲೇಖನವೂ ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಿರುವುದರ ಕಾರಣವಾಗಿ ಪಂಪನ ವೀರಯುಗವನ್ನೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಮಾನಾಂಶವೂ ಇದೆ.

ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಪಂಪನ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಛಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ....' ಎಂಬ ಮಾತು ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗೈರುಹಾಜರಾದ ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರವೆ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಮತವಾಸನೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಲೋಕಪೂಜ್ಯರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಯಾಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತಲೆಡಿಸಿಕೊಂಡುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕರಿಗೆ, "ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸ ಯಾಕಿಲ್ಲ? ಅಥವಾ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಉಳಿದ ಯಾವ ಮುನಗಳೂ ಯಾಕಿಲ್ಲ"[೨೩] ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕರು 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮತಯುದ್ಧವೊಂದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ ಆದಿಪುರಾಣದ ಮುನಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಲೌಕಿಕದೊಂದಿಗೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲಿಪ್ತತೆ ಉಳ್ಳವರಾಗಿ ಸಾಧನೆ, ಸಿದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಸ್ತರದವರೆನಿಸುವಂತೆಯೇ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಡುವ ಪಂಪಭಾರತದ ಮುನಿಗಳ ಚಿತ್ರಣವೇ ಇದರ ಪೂರಕ ಸಾಕ್ಷಿ. ಜೈನೇತರರಾಜನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ 'ಪಂಪ ಅವನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಧರ್ಮವನ್ನು ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಹಿಂಡಿದ್ದಾನೆ' ಎನ್ನುವ ಅವರು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಆಸ್ತೇಯಕೇಂದ್ರಗಳ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅರ್ಜುನನ ಸಂಯಮ, ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜೈನೀಯಛಾಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಪಸ್ಸು ಕೆಡಿಸಲು ಬರುವ ಅಪ್ಸರೆಗೊಲಿಯದ ಕಥಾನಾಯಕ ಅರ್ಜುನನ ಚೇತನವು ಪರಾಶರ, ಭರದ್ವಜರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮ ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಂದ ಶಾಪ ವಿಮೋಚಿತಳಾಗುವ ಅಪ್ಸರೆಯ ಮೊಸಳೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಅಚಲ ಸಂಯಮಿಯನ್ನು 'ವರ್ಧಮಾನ'ಮುನಿ ಎಂದೇ ಹೆಸರಿಸಿರುವುದರತ್ತ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತವಾಗುವ ಸಾಧನೆ, ಸಿದ್ಧಿಯ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ಕಡೆಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ತನ್ನ ಲೌಕಿಕಭಾರತದೊಳಗೂ ಆತ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೇ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಪಂಪ ಭಾರತವನ್ನು ಜೈನೀಯಛಾಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಹೆಚ್.ಆರ್.ಅಮರನಾಥ್ ಅವರ "ಪಂಪ ಭಾರತದ ನೈತಿಕವಿನ್ಯಾಸ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕರ ಲೇಖನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ವೈದಿಕ ಕಥಾವಿನ್ಯಾಸದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪಭಾರತದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಜೈನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ, ಅದರ ವ್ಯಾಸಛಾಯೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜೈನಧರ್ಮದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಜನ್ಮಾಂತರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಇಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಚರ್ಚೆ ಕರ್ಣ-ದುರ್ಯೋಧನರನ್ನು ಜೀವಿಯ ಸಮ್ಯಗ್‌ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟುಮಾಡುವ ಅಂತರಾಯ-ಮೋಹನೀಯ ಎಂಬ ಘಾತಿಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಕಾಡಲ್ಪಡುವವರಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ದ್ರೋಣರಿಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದದ್ದು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೂ ಆತ್ಮವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟುಮಾಡದ ಅಘಾತಿ ಕರ್ಮಗಳೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಜಿನಸಮಾನನಾಗಿ, ಅರ್ಜುನನನ್ನು ನಾಯಕನಾಗಿ, ದುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೆಂಬ ಅತಿ ಕೆಳಗಿನ ಒಂದನೇ ಗುಣಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ, ಕರ್ಣನನ್ನು ಸಮ್ಯಗ್ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೆಂಬ ಮೂರನೇ ಗುಣಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ, ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಧೋರಣೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಗಿಂತ ಒಂದಿಷ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು, 'ಛಲದೊಳ್.........' ಎಂದು, "ಪಂಪ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಂದ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸುಸಂಗತವಾದ ಗುರುತು ಗೆರೆಗಳು ಮೂಡಿಬಿಡುತ್ತವೆ, ಸ್ವಭಾವ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸುಸಂಗತತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ....ಮೂಲಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನ ಒಮ್ಮೆ'ಖಳ'ನಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಹಾತ್ಮ'ನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ.....ಸುಸಂಗತತೆಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗುವುದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ. ನಟನ ದೈಹಿಕವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪಾತ್ರ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಪಾತ್ರಗಳು ನಾಟಕಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿವೆ"[೮೦] ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಪಾತ್ರಚಹರೆಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಗತಿಯ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಣೆಗೊಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರ್ಮಾಣದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿಯೂ ಈ ಪಾತ್ರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮತೀಯವಾಗಿಯೇ ಭಾರತದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಅಥವಾ ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಈ ವೃತ್ತವೊಂದನ್ನು ಬಳಸಿ ಪಂಪ ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚಿನದೇನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಸಮಾಧಾನದ ನೆಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಓದುಗಳ ಪಾತ್ರಚರ್ಚೆಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಪಂಪಭಾರತ'ವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ, ಕೃಷ್ಣನ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷ ಅವಧಾರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಪಂಪಭಾರತದ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ವೈದಿಕ ಮೂಲದ್ದಾಗಿಯೇ ಪರಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆ ವೈದಿಕದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಅಥವಾ ವೈಷ್ಣವ ಸ್ಮೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ಪಾತ್ರಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ ಪಾತ್ರಗಳ ಕುರಿತಂತೆ, ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ಓದುಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಪಂಪನ ಪೂಜ್ಯರಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಬದಲಿಗೆ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತವೆ. ಅಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ ಗೈರುಹಾಜರಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಮೌನದ ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನೆ ಎತ್ತುತ್ತವೆ. ಪಿ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ "ಪಂಪನ ಸೋಪಜ್ಞತೆ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ಓದಿನ ದಾರಿಯ ಮೈಲಿಗಲ್ಲುಗಳಂತೆ ಲೋಕಪೂಜ್ಯರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರಿಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಆಕ್ಷೇಪ, ದೊರೆತ ಮಾನ್ಯತೆಗಾಗಿ ತೋರುವ ನೆಮ್ಮದಿ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಮಹತ್ವವಿರದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇಳಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವ ರೂಢಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾನವಮೌಲ್ಯದ ಅಧಃಪತನದ ನಡೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಭಾರತದ ಆತ್ಮವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಬಯಸುವುದನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಂಪಭಾರತದ ಪಾತ್ರಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಉದ್ಧಾರೀಕರಣದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿದೆ. ಈ ಕುರಿತ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಬರವಿಲ್ಲವಾದರೂ, "ರಾವಣನ ಮೇಲ್ಮೆ, ಏಕಲವ್ಯನಮೇಲ್ಮೆ, ಕೀಚಕನ ಮೇಲ್ಮೆ, ಕರ್ಣನಮೇಲ್ಮೆಗಳು ರಾಮ, ಭೀಮ, ಅರ್ಜುನರನ್ನು ಅಧಃಕ್ಕರಿಸುವಂತೆ ಜಾರಿ ಮೆಟ್ಟಿದರೆ ಅದೊಂದು ವಿಕೃತಿಯ ಚಮತ್ಕೃತಿಯಾದೀತಲ್ಲದೆ ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಕುಂದೂ ತಂದೀತು. ಪಂಪ, ರನ್ನ, ನಾಗಚಂದ್ರರು ಜೈನಾಗಮ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದಂತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿದ್ಯಾಸಂಪನ್ನರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರ ನಾಯಕನ ಪಾತ್ರವು ವಿರೋಧಿ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ತಲೆಬಾಗುವಂತಹದಾಗದು"[೧೧] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪಾತ್ರಚೌಕಟ್ಟು ಕೆಡಿಸಿದ ಸೃಜನೆ ಮತ್ತು ಓದುಗಳ ಕುರಿತ ಟೀಕೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಾತ್ರಗಳ ಉದ್ಧಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಭಾಗವಾದ ಕೃಷ್ಣನ ಕಣ್ಮರೆಗಿಂತ ಕರ್ಣನ ಪಾತ್ರಸ್ವರೂಪದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಕಾರಣದ ಶೋಧವಿದೆ. ತಮ್ಮ "ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಯಾಮಗಳು" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ವನ್ನು ಅವರು ಅಖಿಲಭಾರತ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಅಖಿಲಭಾರತದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂದು ತನ್ನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವೈದಿಕಶಾಹಿಗಳಿಗೆ

ದ್ರಾವಿಡೀಯ ನೆಲೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕವನ್ನೇ ಭಾರತೀಯವೆಂದೆನ್ನುವ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಾಗಿ– ಅ)ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಭಾಗವಾದ ಕರ್ನಾಟಕ, ಅದರೊಳಗಿನ ಬನವಾಸಿವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿ ಗಣಿಸುವ, ಆ)ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬದಲಿಗೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಳಸುವ, ಇ) ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾರತವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡೂ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ವೃತ್ತಾಂತಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿರುವ ಹಾಗೂ ಈ. ಕೃಷ್ಣನ ಬದಲಿಗೆ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವ 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಪಟ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ಯದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕುಲಗೆಟ್ಟ ನೀತಿಯಾಗಿ ಖಂಡಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನೇ ಉಪಜೀವಿಸುವ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಮಹಾರೋಗದ ಫಲಿತವಾಗಿ ಪಂಪ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಹಿಯಾಳಿಕೆಯ ನೋವು ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇವೆರಡೂ ನೆಲೆಗಳು ಆತನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಗೊಂಡು ಕರ್ಣನ ಪಾತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದಾಗಿ ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ತಳಜಾತಿಗಳ ಪರವಾದ ಓಬಿಸಿ ರಾಜಕಾರಣವೇ ಇಂತಹ ಓದುಗಳ ವೈದಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಪಂಪನ ನೆವದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮತದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕವು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಲೇಖನ ತನ್ನ ಓದಿನ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೂಲಕ ಎದುರಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಈ ಮೇಲಣ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಪಂಪನ ಬಹುಚರ್ಚಿತ 'ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ....'ಪದ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಿಳಿಯುವ ನಟರಾಜ ಎಸ್.ಬೂದಾಳು ಅವರು, ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ 'ವೇವಿಕಲ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಹಾಗೂ ಪಿಕಾಸೊನ 'ಕ್ಯೂಬಿಸಂ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಪಂಪನ ಈ ಪದ್ಯವೂ, 'ಆದಿಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರವಾಹವೆಂಬ ಸೂಚನೆ'ಯ ಮೂಲಕ ಪಠ್ಯಪ್ರವೇಶದ ಬಹುದಾರಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕ ಆತ್ಮವಾದಿಪ್ರಣೀತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಮುಂದಿಡುವ ಏಕಪಠ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮುರಿದು ಪಂಪ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಭಾರತಗಳ ಸೂಚನೆಯಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನವರು ಓದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಪನ ಇಂತಹ ನೋಟದ ಹಿಂದೆ "ಯಾವ ನಿಲುವಿನ ನೋಟವೂ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣವೆಂದಾಗಲೀ, ಒಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಮುಂದಡಿಯಿಡುವ"[೨೨] ಅನೇಕಾಂತವಾದವಿದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಸುಮಾರು ನೂರು ವರ್ಷದ ಅವಧಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, "ಇಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಯಾಕಿಲ್ಲ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾಕಿರಬೇಕು? ಎನ್ನುವುದೇ ಉತ್ತರ. ಹಾಗೆ ಕೇಳುವವರ್‍ಯಾರೂ ನಕುಲ ಸಹದೇವರು ಯಾಕಿಲ್ಲ? ಎಂದು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾಮುಖ್ಯವೆಂಬ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದೊಡನೆಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪಟ್ಟಿ

ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನಾಗಲೀ, ಗೈರುಹಾಜರಿಯ ಮೂಲಕ ಧಾರ್ಮಿಕ/ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನಾಗಲೀ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರೂ ಅಲ್ಲ ಯಾರೂ ಅಮುಖ್ಯರೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿನ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ"[೮೮] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗದೆನ್ನುವ ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು ಅವರ ವಾದ, ಆತ್ಮವಾದಿ ವೈದಿಕ ಮತಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬುನಾದಿಯಾದ ವೈದಿಕಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪಂಪನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದೆ. ಪಾತ್ರ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕುರಿತು ಮತ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ನಿರಚನಾವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಈ ಬರಹ, ಮತಧರ್ಮದ ಏಕಪಠ್ಯೀಕರಣ ಯತ್ನವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಮೂಲತಃ ಜೈನ ಅನೇಕಾಂತವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಸತ್ಯದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕವಿಗಳು ದುರ್ಯೋಧನಾದಿ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ದೂರ್ತೀಕರಣದಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತಿದರು ಎನ್ನುವಾಗಲೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಈ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕವನ್ನು ಇರುವಿಕೆಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾವವಾದಿ ಆಸ್ತಿಕ ವಿಚಾರಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು, ಇಲ್ಲಿ "ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ" ಎಂದು ಲೋಕವನ್ನು 'ಆಗುವಿಕೆ'ಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಾದ್ವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕಾಂತವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮನಸ್ಸೊಂದು ಹೇಗೆ ಎದುರಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಎಷ್ಟಿತ್ತು? ಅವನ ಪೂರ್ವಿಕರು ವೈದಿಕರಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಆತನ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲಾದ ಪರಿಣಾಮವೇನು? ಪಂಪನ 'ಭಾರತ' ವ್ಯಾಸನ ಕೃತಿಯ ಎದುರು ಎಷ್ಟು ತೂಗುತ್ತದೆ? ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರಗಳಿಗೆ ಪಂಪನಕಾವ್ಯ ಎಷ್ಟು ಪೂರಕ ಪುರಾವೆ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ನೆರಳುಗಳೇ ಕಾಣುವಂತಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮತನಿರಪೇಕ್ಷವೂ, ವೈದಿಕೇತರವೂ ಆದ ಆಧುನಿಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯ, ಲೋಕ ಬದುಕಿನ ಪರವಾದ ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ಚಹರೆ ತೋರಿವೆ. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಉದಾತ್ತೀಕರಣಕ್ಕಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳೊಂದಿಗಿನ ಮತೀಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿವೆ. ಕೃಷ್ಣನಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಯಾಕಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಮುಂದುಮಾಡಿವೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಮಾನ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವವರು ಯಾಕೆ ನಕುಲ, ಸಹದೇವರ ಕುರಿತಾಗಿ ಸೊಲ್ಲನ್ನೇ ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ? ಯಾಕೆ ಕೇವಲ ಕೃಷ್ಣನಷ್ಟೇ ಕಾಣಿಸಬೇಕು? ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ಕೇಳಿವೆ.

ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ ಪಾತ್ರಪ್ರಪಂಚದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಗಮನಸೆಳೆಯುವ ಪಾತ್ರವಾಗುವುದು ಪಂಪನ ಲೋಕಪೂಜ್ಯರ ಯಾದಿಯಲ್ಲಿ ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿರುವ ಕೃಷ್ಣ-ದ್ರೌಪದಿಯರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕೃಷ್ಣ ಆ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮೈದೋರಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಾಸಪಠ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ತುಲನೆ ಮಾಡಿ, ಅರ್ಜುನ-ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಮಸ್ತೀಕರಣವೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿಂದಾಗಿ ಪಂಪಕಾವ್ಯಕ್ಕಾದ ಅಭಾಸಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡುವ ಓದುಗಳು, ಕೃಷ್ಣನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವೈಷ್ಣವ-ವೈದಿಕತೆಯ ಪೊರೆಯಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಕೃಷ್ಣ ಹೊಳೆದಂತೆಯೂ, ಕೆಲವೆಡೆ ಮರೆಯಾದಂತೆಯೂ ಕಂಡು ಗೊಂದಲಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಓದುಗಳಿಗೆ, ಆಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಸಮಜಾಯಿಷಿಗಳೆರಡೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಅವತಾರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗೊಂದಲಗಳಾಗಲೀ, ಕೃಷ್ಣ, ರಾಮ, ರುದ್ರ ಇವರುಗಳು ಪುರಾಣದೊಳಗೆ ನೆಲೆನಿಂತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಲೀ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದಲ್ಲದೆ 'ವ್ಯಾಸಭಾರತ'ವೂ ಒಂದು ವಿಕಸನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ಪಠ್ಯ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಕೃಷ್ಣ (ಶಿವನಿಗಿಂತ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರಾಮ/ಕೃಷ್ಣ)ನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಆದ್ಯತೆನೀಡಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಈ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯತೆಯ ಹಿಂದೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ದೈವತ್ವದ ಚಹರೆಯಿರುವುದನ್ನು ನರಾಕರಿಸಲಾಗದು.

ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂಕಥನವೊಂದು ಮುಂದುಮಾಡುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಆ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಉಪಜೀವಿಸುವ ಓದುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಹಾಗೂ ಆತನ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ದೊರಕಿದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಗೂ, ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಈ ಪಾತ್ರ ಚರ್ಚೆಗೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಿಂತನಧಾರೆಯೊಂದು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಆಲೋಚನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಪಂಪಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತೌಲನಕ ಕೊರಗು, ಅಸಮಾಧಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಎಂಬ ಆತ್ಮ ಸಂತೈಸುವಿಕೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಓದುಗಳ ಮತೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವ ಆಧುನಕ ಓದುಗಳು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಜನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಮತಾವರಣವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಪಂಪಪಠ್ಯವನ್ನು ತೌಲನಿಕದ ಶಿಲುಬೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿ, ವೈದಿಕದ ಋಣಗೂಳಿಗೆ ಒತ್ತೆಯಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಓದಿನ ಜಾಡು ತಪ್ಪಿಸುವ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿವೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯದ ಓದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿ ಹೊಂದಿರುವ ಮತಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವೂ ಒಂದು. ಕೃತಿಕಾರ ಸೇರಿರುವ ಧರ್ಮವು ಆತನ

ಕಾವ್ಯವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿಗೊಂದು ಮತ ಮತ್ತು ಆ ಮತಕ್ಕೊಂದು ಗುಣ ಮತ್ತು ಶೀಲ ಮತಸಂಸ್ಕಾರವಿದೆ ಎಂಬುದು ಆತನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮಾತಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನ್ನದಲ್ಲದ ಮತವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಕವಿ ಅನ್ಯ ದೈವರೂಪಗಳನ್ನು ಭಂಗಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆತನ ಮೇಲಿನ ಆರೋಪದಂತೆ, ಆತನ ಕುರಿತಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ನೆಲೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಕವಿಯ ಮತಸಂಸ್ಕಾರದ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಆತನ ಮತಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಸಾಹಸದಲ್ಲಿ ಓದುಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸ್ವ-ಅನ್ಯತೆಯ (ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವ) ಮೇಲಾಟಕ್ಕೂ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡಬಲ್ಲುದು. ಕವಿಯದಲ್ಲದ ಅನ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೇ ದೈವತ್ವಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿನ ಕಥನಾತ್ಮಕ ಭಿನ್ನಮಾರ್ಗಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡಬಲ್ಲುದು. (ನೋಡಿ: ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ,'ಪಂಪಭಾರತದ ಮಂಗಲಪದ್ಯ'ಮಾರ್ಗ-೧)

ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಮತಕ್ಕೂ ಆತ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಮತಾವರಣದ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುವಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕುರಿತು ಬರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ, ತಿರುಚಿರುವ, ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಳಿಸಿರುವನೆಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವವರ ಮತ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೂಲಪಠ್ಯದ ತೌಲನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿದೆ. ಪಠ್ಯದ ಅನುಸರಣೆಯಲ್ಲಾದ ವ್ಯತ್ಯಯದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಅನ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆರೋಪ, ಸಮಾಧಾನ ಮತ್ತು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಬಹುರೂಪಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಪಂಪನದು ಕೇವಲ ಅನುವಾದವಲ್ಲ ಅದೊಂದು 'ನೂತನ ಪುತ್ಥಳಿ' ಎಂಬ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯೂ ಇದೆ. ಅಂತಹ ಪುತ್ಥಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಮೂಲಸರಕಾದ ಭಾರತಕಥೆ ಆತನಿಗೆ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುದೇ ಜೈನನಾದ ಆತನ ಅನ್ಯಮತಪಾತಳಿಯಿಂದ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಮತಸಂಗತಿಗಳು ಜೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಪಂಪನನ್ನು ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ವೈದಿಕಸಂಸರ್ಗಕ್ಕಾಗಿ ಮೆಚ್ಚುವ, ಜೈನನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅನ್ಯನೆಂದು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡುವ ಇಲ್ಲವೇ ಎರಡೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕಾಗಿ ತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಗಳು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣಿಸಿವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ

ಮೂಲದೊಂದಿಗೆ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಲೇ, ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತಮೂಲದ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೊಳಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ಋಣಮೂಲದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮತಾಧಾರಿತವಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡುದಲ್ಲದೆ, ಒಂದಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯನಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಅವಿಧೇಯನಾಗಿಯೂ ನಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂಬ ಆರೋಪದ ಮಾತುಗಳು ಮತೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿವೆ. ಎರಡು ಪಂಥಗಳ ಸತ್ವದ ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವೈದಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದನೆಂದು ಪುರೋಗಾಮಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಎಲ್ಲಾ ಓದುಗಳು, ಪಂಪನನ್ನು ಮನುಷ್ಯ/ಕವಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೈದಿಕದೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಂಡ ಇಲ್ಲವೆ ಮೀರಿದ ಜೈನನಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆತನ ಮತೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೇ ಅವಧಾರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಆತನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸರಣಿಯ ಬಿಡಿಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ, ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮತನಿಷ್ಠೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿವೆ.

ಕವಿಯ ಮತೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಆತನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾನದಂಡಗಳ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬಲ್ಲುದು. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರವಿದೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಜೈನೇತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಓದುಗಳು ಕವಿಯ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಉಚಿತವೆಂದೂ, ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕ/ರಸಾತ್ಮಕ ಎಂದೂ ಉದ್ಗರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಇವೇ ಮಾದರಿಯ ಉದ್ಗಾರಗಳು ಅಲ್ಲಿಂದ ಕಡಿಮೆಯೇ. ವ್ಯಾಸಪಠ್ಯದೊಂದಿಗೆ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾ ಪಂಪನ ದೋಷ ಹುಡುಕಿ ಸ್ಥಾಪಿತಸತ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೇ ವಾಲುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. 'ಭಾರತ'ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಆ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವೆನ್ನಲಾಗುವ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ, ವೈದಿಕ ಧೋರಣೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಮನ್ನಣೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಆತನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಚ್ಚರಿ ಎನ್ನುವಂತೆ 'ಭಾರತ'ಕೃತಿಯ ಮತಗೌರವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ/ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನೇ, ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿನ ಮತವನ್ನು ಹಿಂದಿಕ್ಕಿ ಮೆರಯಿಸುವ ಕಾವ್ಯತ್ವದ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ! ಆದರೆ ಕೆಲವು ಓದುಗಳು ಮತದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ದಾಟಿ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾದ ವೈಶಾಲ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಂಡು, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತವೊಂದಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ಗುಣಾಂಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್ ಅವರ ಓದು).

ಓದುಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಉಪಜೀವಿಸುವ ಹಾಗೂ ಕದಲಿಸುವ ಎರಡೂ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಲ್ಲವು. ಓದುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನೆಲೆಸಿಂತ ಮತಾಧಾರಿತ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು

ಪ್ರತಿಓದುಗಳೇ ಛಿದ್ರಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾದರಿಯ ಧರ್ಮಕಿಂತ, ಕವಿಯೊಳಗಿನ ಮಾನವ ಧರ್ಮದ ಹುಡುಕಾಟ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಆ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ನಿಂತಿರುವ ಮತರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಇವು ತಮ್ಮ ಎದುರಾಳಿಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಎದುರಾಳಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಗೆ ಪ್ರತಿಯೆನಿಸಿದ ದುರ್ಬಲ/ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಇವು ಅಷ್ಟೇ ಉಗ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಲಾರವು. ಅಲ್ಲೊಂದು ಮೃದುಧೋರಣೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಓದುಗಳಿಗೆ ಕವಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳು, ಹೆಸರು, ವಂಶ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಆದ್ಯತೆಯ ಸಂಗತಿಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಧುನಿಕ ಓದುಗಳು ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಬಲಗೊಂಡ ವೈದಿಕ ಮತರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಎದುರಾಳಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜೈನೀಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆ ಕುರಿತ ಮೃದು ಧೋರಣೆಯೂ ಇದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಓದುವ ಈ ಓದುಗಳಿಗೆ ಕವಿಯ ಹೆಸರು, ಆತನಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ದತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಆತನ ವಂಶದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅವು 'ಕಾಲಕಷಾಯ'ದ ಓದುಗಳಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಓದಿನಲ್ಲಿ ಜಾರದಂತೆ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿರುವ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಜಾರ್ಗನ್‌ಗಳನ್ನು ಇವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿವೆ. ಮತಧರ್ಮಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಅಡಗು ತಾಣಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟಸವಾಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿದಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಓದುಗಳಿಗೆ ಯಾವೊಂದು ಪಠ್ಯವೂ ಸೀಮಿತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗದೆ, ಬಹುಧಾರೆಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಪಠ್ಯವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿದೆ. ಪಂಪನನ್ನು ವೈದಿಕ ವಿರೋಧದ ಧ್ರುವವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, ವೈದಿಕದ ಬೇಲಿಯೊಳಗೆ ಕುಳಿತುಬಿಟ್ಟ ಓದುಗಳ ಅತಿರೇಕವನ್ನೂ ಈ ಓದುಗಳು ದಾಟಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಯಥೇಚ್ಚವಾಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಮರೆಯಿಸುವ ರಕ್ಷಾಕವಚವಾಗಿಯೇ ಪಂಪ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೇ ಈ ಓದುಗಳು ಪರಿಭಾವಿಸಿವೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಬಸವರಾಜಕಲ್ಗುಡಿ, ಆದಿಪುರಾಣ: ಅನುಭವದ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತ...,ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೯೩

೨. ಎಂ.ವಿ.ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ, ಆದಿಪುರಾಣದ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ, ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು.೧೮೨

೩. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ,ಆದಿಪುರಾಣ, ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯಸಂಗಾತಿ,ಪು.೨೦

೪. ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ, ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ, ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೃತಿಗಳು,ಪು.೨೯.

೫. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ನಾಡೋಜಪಂಪ, ಪು.೫೪

೬. ಎಂ.ವಿ.ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ, ಆದಿಪುರಾಣದ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ,ಪಂಪ:ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು.೧೮೨

೭.ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ, ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ, ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೃತಿಗಳು,ಪು.೨೬

೮. ಅದೇ, ಪು:೨೮

೯ ಎಸ್,ಎಸ್,ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ, ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ:ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು. ೨೬೮

೧೦ ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ, ಆದಿಪುರಾಣ: ಹಿಂಸೆ ಅಹಿಂಸೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ,ಪು.೧೯೪

೧೧. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಆದಿಪುರಾಣ: ಓದಿನ ಆಯಾಮಗಳು,ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು.೪೨

೧೨. ಅದೇ,ಪು.೪೬

೧೩. ಅದೇ, ಪು.೪೬

೧೪. ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಬೇಗೂರು, ಆದಿಪುರಾಣ:ಅನೇಕತೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕ, ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು.೬೧

೧೫. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಆದಿಪುರಾಣ: ಭಿನ್ನವಾದಗಳೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,.ಪು.೧೧೧

೧೬. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, ಅಂತರ್ಜಲ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ, ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು.೮೩

೧೭. ಅದೇ,ಪು.೯೦

೧೮ ಕುವೆಂಪು, ಮಹೋಪಮೆ, ತಪೋನಂದನ,ಪು.೩೫

೧೯. ಅದೇ,ಪು.೩೬

೨೦. ತೀನಂಶ್ರೀ, ಪಂಪ, ಪು.೧೪

೨೧ "ಜೈನಧರ್ಮದ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರದಂತೆ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿದೆ"(ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪು.೯೨), "ಪುರಾಣದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವಂತವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕವಿ ನಮ್ಮ ಪಂಪ. ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನುಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದ ದಿಟ್ಟ ನಿಲುವು ಆತನದು" (ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು.೯೬), "ಆದಿಪುರಾಣದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರಳಿಸಿ ಅವನೆಲ್ಲಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ(ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ,ಪು.೨೨೯))–ಇಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆಯ್ದಭಾಗಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿಯ ಅಪವಾದಗಳ ಹಾಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳನ್ನೇ ಮಹಾಪ್ರತಿಭಾಸಂಪನ್ನನಾದ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುರುತುಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ರೂಢಿ ಬೆಳೆಯಿತು.

೨೨. ಜಿ.ವರದರಾಜರಾವ್, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕವಿಯಾಗಿ ಪಂಪ, ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು.೧೧೬.ರಲ್ಲಿ– ಪ್ರಶ್ನೆ: ಧಾರ್ಮಿಕ ಕವಿಯಾಗಿ ಪಂಪ ನಿಮ್ಮ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆ? ಎಂದಾಗ ಮಾವು–ಮಲ್ಲಿಗೆ–ವಸಂತಋತು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಯಾಕೆ ತಂದಿರಿ? ಲೇಖಕರ **ಉತ್ತರ**: ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಚೇತನ ಹೇಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ.

೨೩. ತೀನಂಶ್ರೀ, ಪಂಪ,ಪು.೩೧ರಲ್ಲಿ ಇರುವ "ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಎಲ್ಲೂ ಮಾನವದೇಹವು ಕಲ್ಮಶದ ರೂಪವೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ದೇಹಸೌಂದರ್ಯದ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನೂ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪರಿಮಳವನ್ನೂ ಕೊಡುವ ಭೋಗಾಂಗಗಳ ಸೊಗಸನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ" ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಸಿ.

೨೪. ಸುಜನಾ, ಪಂಪಭಾರತದ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ, ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು.೧೨೧.(ಸುಜನಾ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹೆಚ್ ಆರ್ ಅಮರನಾಥ್ ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಸಬಹುದು.– "ಆದಿಪುರಾಣ ಪಂಪನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಪಂಪನ ಆಕರಗ್ರಂಥ ಜಿನಸೇನನ ಪೂರ್ವಪುರಾಣ. ಭವಾವಳಿ ಮತ್ತು ಶಲಾಕಾಪುರುಷರ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಮೂಲಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಜಿನಸೇನರು ಮತ್ತು ಪಂಪನಿಗಿರುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಮೂಲದ ಪ್ಯೂರಿಟಾನಿಕ್(ಅತಿ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ) ಕಥೆಯನ್ನು ಪಂಪ ಹ್ಯೂಮನಿಸ್ಟ್ (ಮಾನವೀಯ) ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಂತಿದೆ. ಭೋಗನಶ್ವರತೆಯನ್ನು ಪಂಪ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನಾದರೂ ಪೂರ್ವಪುರಾಣದಲ್ಲಿರುವ ಭೋಗ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಭೋಗ ಧಿಕ್ಕಾರಗಳು ಪಂಪನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪಂಪನ

ಮನೆತನಕ್ಕಿದ್ದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರ. ಜೈನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯ-ಹೇಯಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಪ್ರೇಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲ. ಶ್ರೇಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲದ ಪ್ರೇಯ ಹೇಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವೈದಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ.(ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವಯಮ-ನಚಿಕೇತ ಸಂವಾದವನ್ನೂ,'ಧರ್ಮಾವಿರುದ್ಧ ಕಾಮೋಸ್ಮಿ' ಎಂಬ ಗೀತೋಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಗಮನಸಬಹುದು.) (ಪಂಪಭಾರತದ ನೈತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ, ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್೨೦೦೯,ಪುಟ:೮).

೨೫. ಅದೇ,ಪು.೧೭೯.

೨೬. ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ್. ಪಂಪನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಪಂಪ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಅದೇ ಪು.೨೧೩.

೨೭. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಐತಿಹಾಸಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಮಾರ್ಗ -೧, ಪು.೫೨

೨೮. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಆದಿಪುರಾಣ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಸಂಗಾತಿ,ಪು.೨೦

೨೯. ಅದೇ,ಪು.೨೧

೩೦. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಪಂಪನ ಕೃತಿ: ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ-ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ, ತೊಂಡುಮೇವು ಕಂತೆ-೨,ಪು.೬೧

೩೧. ಅದೇ ಕಂತೆ-೧, ಪು.೬೧.

೩೨. ಅದೇ, ಕಂತೆ-೧ ಪು.೬೨

೩೩. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಆದಿಪುರಾಣ: ಓದಿನ ಆಯಾಮಗಳು, ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೨೯

೩೪. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಆದಿಪುರಾಣ ಅನುಭವದ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ..., ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೯೩

೩೫. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಪಂಪನ ಕೃತಿ: ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ-ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ, ತೊಂಡುಮೇವು.ಕಂತೆ-೨, ಪು.೬೦.

೩೬. ಅದೇ ಪು.೬೧.

೩೭. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ,ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು(ಸಂ),ಮುನ್ನುಡಿ ಪು.೭

೩೮. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಆದಿಪುರಾಣ: ಓದಿನ ಆಯಾಮಗಳು, ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪುಟ.೪೭.

೩೯. ಕುವೆಂಪು, ಮಹೋಪಮೆ, ತಪೋನಂದನ,ಪು. ೩೬

೪೦. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಓದುಗಳು ಅದರ ಸಂದರ್ಭದೊಂದಿಗೆ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆಯಾದರೂ, ಆ ಓದುಗಳು ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕಾರಣ ಬೇರೆಯದೇ ಆದುದು. ನೋಡಿ: ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ಚಿಂತನಬಯಲು(ತ್ರೈಮಾಸಿಕ),

ಸಂಪುಟ-೧, ಸಂಚಿಕೆ-೧ಜನವರಿ-ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೧೨, ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ, ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಇಲ್ಲೇಖ, ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮುಖಾಂತರ,_ ಈ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಡುವ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಡಾ. ಲತಾಮೈಸೂರು ಅವರ ಪಂಪನ ಭರತ ಕಂಡ –'ದುಸ್ವಪ್ನ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ೨೦೧೦ ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್ ತಿಂಗಳಿನ ದೇಶಕಾಲ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಚಿಕೆ-೨೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

೪೧. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ನಾಡೋಜ ಪಂಪ,ಪು.೨೨೧.

೪೨. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಪಂಪ,ಪು.೧೬

೪೩. ಅದೇ, ಪು.೩೦

೪೪. ಅದೇ, ಪು.೩೬

೪೫. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಸಮರಸದೃಷ್ಟಿ, ಪರಿಶೀಲನ;ಪು.೧೮

೪೬. ಪಂಪ ವೀರಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದುದಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪವಿರುವುದನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ, ಹೆಚ್.ಆರ್.ಅಮರನಾಥ್ ಅವರು, "ಜೈಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆರಂಭೀ, ವಿರೋಧಿ, ಉದ್ಯೋಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪ ಹಿಂಸೆ ಮಾತ್ರ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ, ಜೈನಧರ್ಮವು ದ್ರವ್ಯ ಹಿಂಸೆಗಿಂತ ಭಾವಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಂಡವಪಕ್ಷದ ಹಿಂಸೆ ವಿರೋಧಿ ಹಿಂಸೆಯಾಗಿ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗುತ್ತದೆ.ಇಂದಿಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ 'Defencce Force'(ರಕ್ಷಣಾಪಡೆ)ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದುOffence ಅಲ್ಲ. ವೀರಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾರುವ ಅರ್ಜುನನ ಘೋಷಣಾ ಪದ್ಯವನ್ನು (೫-೭೫) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸೂಕ್ತ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.((ಪಂಪಭಾರತದ ನೈತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ,ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್೨೦೦೯, ಪು.೧೩).

೪೭. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಆದಿಪುರಾಣ: ಭಿನ್ನವಾದಗಳೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೧೦೩

೪೮. ಎಂ.ಡಿ. ವಕ್ಕುಂದ, 'ಗತಕಾಲ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲಗಳ ಚರಿತ್ರೆ:ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ವಿಕೃತೀಕರಣ',ಹೊಸತು-ಜುಲೈ೨೦೧೨,ಪು.೬೦

೪೯. ಅದೇ, ಪು.೬೦.

೫೦. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಯಾಮಗಳು, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ, ಪು.೮೮

೫೧. ಎಚ್.ಎಂ.ಚನ್ನಯ್ಯ, ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವು, ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು. ೩೨೩

೫೨. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, ಅಂತರ್ಜಲ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ, ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೮೭

೫೩. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಯಾಮಗಳು, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ, ಪು.೯೦ (ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ
ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜೈನೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕರ್ಣನಪಾತ್ರ ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೋಟವನ್ನೇ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಅಮರನಾಥ ಅವರ (ಪಂಪಭಾರತದ ನೈತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ, ಅರುಹು ಕುರುಹು,ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್೨೦೦೯) ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಕುರಿತು ಅಂತರಾಯಕರ್ಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಮರನಾಥ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.)

೫೪. ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ, ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ, ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕೃತಿಗಳು, ಪು.೨೮

೫೫. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ, ಪಂಪ,ಪು. ೩

೫೬. ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು, ಪಂಪ, ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು.೩೨೨

೫೭. ಅದೇ,ಪು.೩೨೨

೫೮. ಎನ್.ಎಸ್.ತಾರಾನಾಥ, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕುರ್ಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನ, ಕರೀಂನಗರ ಶಾಸನ: ಪ್ರೇರಣೆ, ಸಂಬಂಧ,ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ,ಪು.೮೦

೫೯. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಆದಿಪುರಾಣ ಅನುಬವದ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತ..., ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೯೩

೬೦. ಸಿ.ವೀರಣ್ಣ, ಪಂಪಭಾರತ: ಒಂದು ಹೊಸ ನೋಟ, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ, ಪು.೨೧೯

೬೧. ಪಿ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಪಂಪನ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆ, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ, ಪು.೯೪

೬೨. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಪರಿಸರ, ಮಾರ್ಗ-೧,ಪು.೩೩

೬೩. ಎಸ್.ಎಸ್.ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ, ಪಂಪನ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ:ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು.೭೫

೬೪. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, 'ಪಂಪ' ಹೆಸರಿನ ಬಗ್ಗೆ, ಹೊಸತು ಹೊಸತು, ಪು.೫೪

೬೫. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಐತಿಹಾಸಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ,ಮಾರ್ಗ-೨,ಪು.೫೭

೬೬. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಪರಿಸರ, ಮಾರ್ಗ-೧,ಪು.೩೮

೬೭. ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು, ಪಂಪ, ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪು.೩೨೯

೬೮. ಎನ್.ಎಸ್.ತಾರಾನಾಥ, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕುರ್ಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನ, ಕರೀಂನಗರ ಶಾಸನ: ಪ್ರೇರಣೆ, ಸಂಬಂಧ,

ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ,ಪು.೭೯. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ಧರ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ರಿಲಿಜನ್ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಪರಭಾವಿಸಿಕೊಂಡುದರಿಂದಲೇ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಈ ಅಸಮರ್ಪಕ ತರ್ಕ ಹುಟ್ಟುವಂತಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಜಿನಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು "ದ್ವಿಜಾವಸಥ ಪರ್ವತವು ಜಿನಚೈತ್ಯ"ವಾಯಿತು ಎಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ವಾದವೇ ಆಗಿದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಚಿಂತನ ಬಯಲು ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಸಂ-೧,ಸಂಚಿಕೆ-೧ರಲ್ಲಿನ ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ ಅವರ ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.)

೬೯. ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು, ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ',ಮುನ್ನುಡಿ: ಪು.೬

೭೦. ಎಂ.ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಪಂಪನ ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ವಿಚಾರ, ಗೋವಿಂದ.ಪೈ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಪುಟ,ಪು.೧೨೨.

೭೧. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಪರಿಸರ, ಮಾರ್ಗ-೧,ಪು.೩೨.

೭೨. ಅದೇ

೭೩. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ, ಸಮಾಲೋಕನ, ಪು.೯

೭೪. ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ, ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕೃತಿಗಳು,ಪು.೩೭

೭೫. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಪರಿಶೀಲನ, ಪು.೨೧.

೭೬. ಹೆಚ್.ಆರ್.ಅಮರನಾಥ್, ಪಂಪಭಾರತದ ನೈತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ, ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್೨೦೦೯, ಪು.೧೪.

೭೭. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ,, ಪಂಪನ ಪಾತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಹೊಸತು ಹೊಸತು, ಪು.೮೬

೭೮. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ, ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ.ಪು.೨೭೨

೭೯. ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ, ಪಂಪಭಾರತ ಮತ್ತೆ ಓದಿದಾಗ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪಂಪ,ಪು.೪೧.

೮೦. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗಾತಿ: ಪು.೨೩

೮೧. ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ, ವಿಕ್ರಮಾಜುನ ವಿಜಯ, ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪ ಹಾಗು ಅವನ ಕೃತಿಗಳು, ಪು.೩೬

೮೨. ಎಸ್,ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು, ಪಂಪನ ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ, ಸಂಚಯ,ಸಂಚಿಕೆ-೯೫,

ನವೆಂಬರ್-ದಶಂಬರ್೨೦೧೧, ಪು.೨೪.

೮೩. ಅದೇ.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೪

ಪಂಪನಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದುಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ - ನಾಲ್ಕು
ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದುಗಳು

೪.೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆಯೇ ಸಂಭವಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಸಂಭವಿಸುವಿಕೆಯನ್ನು, 'ಯುಗಮನಸ್ಸಿನ ವಾಣಿ', 'ಜನಜೀವನದ ಗತಿಬಿಂಬ', 'ಸಮಾಜದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದರ ಓದೂ ಕೂಡಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುವ ಅದರ ಮರುಸಂಘಟನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಏರಿಳಿತಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಈ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ, ಕೃತಿಯೊಂದರ ರಾಚನಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ಭಾಷೆ, ವಸ್ತು-ಪಾತ್ರ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣಗಳೆಂಬ ಭಿನ್ನ ಪಾತಳಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಜೀವಂತ ಸಮಾಜವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ, ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಕುರಿತಾಗಿ ತಲುಪುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತುಗಳೊಂದಿಗಿನ ಒಡನಾಟದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜೋ-ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನೂ ಓದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಒಳಗೊಂಡುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ, ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನಾಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೃತಿಯೊಂದರ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದು' ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯಡಿಗೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿಮಿಸುವ ಬಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯವೊಂದು ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಜೀವಿತದಕಥೆ', 'ಕವಿಯು ಕಾಲದ ಕೈಗನ್ನಡಿ, ಅದರಂತೆ ಕಾಲವೂ ಕವಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ' ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಅನವಾರ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತ ನಿಲುವುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಈ ನಿಲುಮೆ, ಹೇಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶಾಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಅರಿವೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕಾಲಮಾನದ ಮುಖ್ಯ ತುಡಿತಗಳಲ್ಲೊಂದೆನ್ನುವುದರ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ, ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಇಂತಹದ್ದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿರ್ದೇಶನಾತ್ಮಕ, ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಒಂದು ಅತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗುವಂತೆಯೇ, ಸಮಾಜದ ಒಬ್ಬ ಸದಸ್ಯನೇ ಆಗಿರುವ ಕೃತಿಕಾರ ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಸಮಾಜವನ್ನು 'ಇಡಿಯಾಗಿ' ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಅತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೈತಳೆದು ಬಂದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ತೋರುವುದು ವಿಮರ್ಶಕನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೆನ್ನುವ ಅತಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದುಕಡೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ನಿರೀಕ್ಷೆಯ ಅತಿಭಾರವಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ದಾಖಲೆಯಂತೆ ನೋಡುವ ಧೋರಣೆ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಪರಂಪರೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕವಲುಗಳು ಪಂಪಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಏರಿಳಿತಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಬಹುಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಓದುಗಳ ಸಮಾಜೋ-ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೪.೨. ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

* ಈ ಓದು ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊರಮೂಲವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯದೇ ಅಲ್ಲದ ಇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಬಲವಾದ ತಾತ್ವಿಕಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾದ ರಚನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬ ನಂಬುಗೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ನಾಡು, ಮತ–ಧರ್ಮ, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಆಗ ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ' ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೊಂದಿಗೆ, ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ 'ಅರಿವು' ಅಗತ್ಯವೆಂಬ ನಿಲುವಿಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನಮಾದರಿ ತನ್ನ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಘಟನೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಕಾಲದಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯ/ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆ, ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣ/ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮರುರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸಕ್ತಿತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾಕ್ರಮದ ಕಾಳಜಿ ಕೃತಿಯೋ, ಸಮಾಜವೋ ಎನ್ನುವ ಗೊಂದಲ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಸಿದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸರಳ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವೊಬ್ಬ ಕವಿಗೂ ತನ್ನ ಕಾಲದ 'ಸಮಾಜ' ಅಥವಾ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದಾಗಲೀ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಮಾತು. ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಕಾಲವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವೇ ವಿನಹಾ, ವರದಿಯಲ್ಲ.

* ಪಂಪನಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವೀರಮನೋಧರ್ಮವು ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ಗಂಡಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಯುಗಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಪೌರುಷದ ಬೃಹತ್‌ರೂಪವಾದ ಅರಸುತನವಿದೆ. ಸಮಸ್ತಭಾರತದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆಕೊಟ್ಟು ಗಮನಸಲಾದ, ೧. ಅರಿಕೇಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳು. ೨. ಸಮಾಜದ ಪ್ರಭಾವೀ ಮೌಲ್ಯಗಳು. ೩. ಯೋಧರ, ವೀರರ ವೀರಾಲಾಪ

ಮತ್ತು ಪ್ರಣಯ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು. ೪. ಯುದ್ಧಸಂಬಂಧಿ ವಿವರಗಳು. ೫. ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆ, ಬೇಟೆ ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು. ೬. ಕುಲಸಂಬಂಧಿ ಹಾಗೂ ೭. ರಾಜತ್ವಸಂಬಂಧಿ ವಿವರಗಳು– ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಗಂಡನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ವಚನಗಳು. ಈ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದವು. ಜನಬದುಕಿನ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಕಿರಿದುಗೊಂಡವು. ವೀರಕಾವ್ಯ ಎನಿಸಿದ 'ಪಂಪಭಾರತ'ಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹಿಂಜಲಾಯಿತು.

* ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದ ಕೆಲವು ಓದುಗಳನ್ನು ಪಂಪನ ಕಾಲಮಾನದ ವಿವರಗಳಿಗಿಂತಲೂ, ಓದುಗಳ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಇವು ಕಾವ್ಯಗಳ ಓದಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತ ರಾಜಕಾರಣದ ದನಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ಹೇಳಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೀಳಿಕೊಳ್ಳದೆ, 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ಪಂಪಭಾರತ'ಗಳೆಡನ್ನೂ ಒಂದು ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಈ ಓದುಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಈ ಓದುಗಳಿಗೆ ಪಂಪನ ವೀರಯುಗ/ಕ್ಷಾತ್ರಯುಗದ ವಿಚಾರಗಳಿಗಿಂತ ಕುಲ/ಜಾತಿಯಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

* ಆಧುನಿಕ ಓದುಗಳು ಪಠ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಅಂಚಿಗೆ ತರುವ ಯತ್ನ ನಡೆಸಿದುವು. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತಾದ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದುವು. ಪ್ರಭುತ್ವಾದಾರಿತ ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ, ಬಹುಜನ ಸಮಾಜದ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿದುವು.

ಹೀಗೆ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದುಗಳು, ಪ್ರಭುಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಜನಕೇಂದ್ರದತ್ತ ಹರಿದ ವಿಕಾಸದ ಚಲನೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನ್ಯಮೂಲದ ವಿಮರ್ಶಾಪಂಥಗಳ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಭಾವಳಿಯಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೂ ಅವು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುರೂಪವಿದೆ.

೪. ೩ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದುಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆ

ಭಾರತ ಸಂದರ್ಭದ 'ಸಮಾಜ'ವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು, ಅದರ ಅನಿವಾರ್ಯ ಚಹರೆಯಾದ 'ಜಾತಿ' ಅಥವಾ 'ಕುಲ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಿನ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ, ಜಾತಿ/ಕುಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದರ ಬಹುರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಹಾಗೂ ಬಹುರೂಪದ ಕುಲಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮುನ್ನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗಪಡೆದ ಕುಲ/ಜಾತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳು, ಕುಲ ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿರುವ ವಿಭಿನ್ನಕೋನಗಳು, ವರ್ತಮಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆಗಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಕುಲದ ಚರ್ಚೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಬೈಪಾಸ್ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬೈಪಾಸ್‌ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಹರವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ನಡೆದುವು ಎಂಬುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಲದ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ, ಓದುಗವಲಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಆದ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಪಂಪನಕಾವ್ಯದ ಕುಲವಿಚಾರವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುಲವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳಲ್ಲಿನ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಕುಲಚರ್ಚೆಗೆ ಗ್ರಾಸವೊದಗಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯಸಂದರ್ಭಗಳು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, 'ಪಂಪಭಾರತ'ದಲ್ಲಿ:- ದ್ರೋಣ-ದ್ರುಪದರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ, ಶಸ್ತ್ರವಿದ್ಯಾ ಪ್ರದರ್ಶನದ ವೇಳೆ ದುರ್ಯೋಧನನಿಂದಾಗಿ ಕರ್ಣ ಕುಲಜನಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ, ಸತ್ಯಂತಪ ಪ್ರಸಂಗ(ಈ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗಳಿಲ್ಲ), ಭೀಷ್ಮಪಟ್ಟಬಂಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕುಲವನ್ನು ನಾಲಗೆ ತುಬ್ಬು'ವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಆಸ್ಫೋಟಿಸುವ 'ಕುಲಂಕುಲಮಲ್ತು' ಎಂಬ ಕುಲವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಸಂಗ, ಕರ್ಣನ ಸಾರಥಿಯಾಗಲು ಹೇಸುವ ಶಲ್ಯನ ತರ್ಕ, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ-ಕರ್ಣರ ಸಂಘರ್ಷ, ಕರ್ಣನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಭೀಷ್ಮನ ಮನದಿಂಗಿತ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ:- ಪಂಪನ ಮತಾಂತರ ಸಂಬಂಧಿ ವಿವರಗಳು, 'ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ' ಎಂಬ ಆತನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಘೋಷಣೆ, ವರ್ಣಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂದರ್ಭ, ಧಾನ್ಯದ ಮೊಳಕೆಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು

ಅನುಸರಿಸಿ ಬಂದ ಚರ್ಚೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಓದುಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದ ಕುಲ/ಜಾತಿಯ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳ ಒಲವು ಕವಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು, ಕವಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಬದುಕು ಇವುಗಳತ್ತಲೇ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ಕಡಿಮೆಯೇ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಪಂಪನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದ ಕುಲದ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯ/ಚಿರಪರಿಚಿತ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಗೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆನ್ನಲಾದ ಜಾತಿ ಮೀರುವ ತುಡಿತ, ಕುಲವೆಂಬುದರ ನಿರಾಕರಣೆ, 'ಮಾನವಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ ಎನ್ನುವ ಉದಾರವಾದಿ ಮನೋಧರ್ಮ'ಗಳ ಕುರಿತ ನಿಲುವುಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾಚೀನಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮನೋಧರ್ಮ ಪುರೋಗಾಮಿಯಾದುದೆಂದೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾದ ನಿಲುವುಗಳ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದ ಓದುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಕೆಲವು ಓದುಗಳನ್ನು ಈ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅ. ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳು

i ಕುಲಚರ್ಚೆಯ ಪಾರಂಪರಿಕನೆಲೆ

ಜಾತಿ/ಕುಲ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಓದುಗಳ ದೊಡ್ಡ ಮೊತ್ತವಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡನಾಡು, ನುಡಿ, ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಅವರ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ' ಕೃತಿಗೆ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಮಾನ್ಯತೆಯಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಕೃತಿಗೊಂದು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿದೆ. ಭಾರತಕಾವ್ಯದ ಕೆಲವು ಆಯ್ದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಚರ್ಚಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಅವರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ಕಣ್ಣೋಟವೇ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಂದ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿಯೇ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಶೈಲಿಯನ್ನು ಗುಣಶೀಲ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಅವರು ಕವಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಗುಣಶೀಲಗಳನ್ನೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ

ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕುಲವಿಚಾರದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇದನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮುಳಿಯ ಅವರ ನಿರೂಪಣೆಯಂತೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ವೇದಿಕೆಗೆ ಕರ್ಣನದು 'ದುರ್ಯೋಧನನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಅತಿಕ್ರಮಪ್ರವೇಶ!?' ಕರ್ಣನ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೆದಕಿ, 'ಪಂದೆಯುಂ ಪಾವಡರ್ದವೋಲ್' ನಿರುತ್ತರನನ್ನಾಗಿಸುವ ಕೃಪ, ದ್ರೋಣರ ಮಾತು "ಆ ಗುರುಗಳ ನಾಲಗೆಯೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿತೋ ಏನೋ?"[1] ಎನ್ನುವಷ್ಟಲ್ಲದೆ, ಆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಹುಟ್ಟನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಕುಲದ ಸೊಕ್ಕನ್ನು ಕಾಣರು. ಆದರೆ ಅದೇ ಕೃಪ, ದ್ರೋಣರುಗಳ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲಹಿಡಿದು ದುರ್ಯೋಧನ 'ಕುಲಮಿರ್ದುದೆ ಕೊಡದೊಳಂ ಶರಸ್ತಂಭದೊಳಂ?' ಎಂದು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಕೇಳುವಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ ಅವರು, 'ಒಬ್ಬ ಪರೀಕ್ಷ್ಯನಾದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಅಕ್ಷಮ್ಯ ಅಪರಾಧ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲರು. ಅಚ್ಚರಿ ಎನ್ನುವಂತೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಕೃಪ–ದ್ರೋಣರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ತಾಯಿ–ತಂದೆಯ ದೆಸೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ತಾರದೆ, ಅವರುಗಳು ಕೇವಲ 'ಸಮಕಟ್ಟಿನ' ಅಂದರೆ ಸ್ಥಾನಗೌರವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಎತ್ತಿದುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕರು, "ಅಲ್ಲಿ ಕುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವವನು ದುರ್ಯೋಧನ. ಕರ್ಣನ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೀರಲ್ಲ, ನೀವು ಹುಟ್ಟಿದ ಕೊಡ ಮತ್ತು ಶರಸ್ತಂಬದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕುಲ ಇತ್ತು ಎಂದು ಗುರುಗಳಾದ ದ್ರೋಣ, ಕೃಪರ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಬೆದಕಿ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಔಚಿತ್ಯದ ಮಾತಲ್ಲ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಅವನ ಗುರುಗಳು"[2] ಎಂದೂ ಷರಾ ಬರೆಯುವ ಮೂಲಕ ಮುಳಿಯ ಅವರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. (ಅಧ್ಯಾಪಕರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಾರದು, ಮೇಷ್ಟ್ರುಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತರೆಂಬ ಭಾವವೋ ಏನೋ?)

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗಮನಸೆಳೆದ ಭೀಷ್ಮ ಪಟ್ಟಬಂಧ ಸಂದರ್ಭದ ಕರ್ಣ–ದ್ರೋಣರ ಮಾತಿನ ಚಕಮಕಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮುಳಿಯ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅದೇ ತೆರನಾಗಿದೆ. ಭೀಷ್ಮರ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಕುರಿತು ಆಕ್ಷೇಪವೆತ್ತಿದ ಕರ್ಣನಗೆ 'ಕುಲಮಂ ನಾಲಗೆ ತುಬ್ಬುವವೋಲ್..." ಎಂದು ಕೀರಿ ನುಡಿದ ದ್ರೋಣನ ಕುರಿತು, "ದ್ರೋಣನ ಮಾತು ಮಿತಿಮೀರಿತೆಂಬುದೇನೋ ಹೌದು. ಆದರೆ, ತನ್ನೆಣಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಳೆಯಿಸುವ ಮಾತನ್ನರಿಯದವನಾದ ಕರ್ಣನ ಬಾಯಿಂದಲೇ ಆ ಮಾತು ಹೊರಟುದರಿಂದೆ ದ್ರೋಣನಿಗೊದಗಿದ ಆ ಭ್ರಮೆಯಾದರೂ ಅಸಂಗತವಲ್ಲ"[3] ಎಂಬ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನಿಗೆ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾದುದು ಕರ್ಣನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರದ ಕುಲೀನತೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ ಮತ್ತು ಕುಲ ವಿಷಯಕವಾಗಿ ದ್ರೋಣನಾಡಿದ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಸಹಮತ ಇದೆ. ಇದು ಭಾಷೆಯೂ ಕುಲವನ್ನು ಅಳೆಯುವ,

ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮಾಪಕ ಎಂಬುದರ ಅನುಮೋದನೆ. ತಾನಾಡಿದ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಕ್ಷಮೆಕೋರಿ ಶರಶಯನನಾಗಿರ್ದ ಭೀಷ್ಮರನ್ನು ಕಂಡು, 'ಆಂ ಮಾತಱಿಯದೆ ಮುಳಿದು ನಿಮ್ಮಡಿಯಂ ನೋಯೆ ನುಡಿದೆನ್' ಎಂದ ಕರ್ಣನ ಸಾತ್ವಿಕ ವರ್ತನೆ ಭೀಷ್ಮರಲ್ಲಿ, 'ಸೂತಸುತನಾಗಿದ್ದವನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಹೊರಡಲಾರದೆಂಬ' ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಯೂ, ಭಾಷಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಹುಟ್ಟನ್ನಾಧರಿಸಿದ್ದೆಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧೋರಣೆಯೇ ಇದೆ. ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಮುಳಿಯ ಅವರಲ್ಲಿರುವುದು ಪಾರಂಪರಿಕತೆಯೇ. ಅಂಬೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನೆತ್ತಿ ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲಾಗದೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ, 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ದೋಷವೆಲ್ಲವೂ ಗುಣವಾಗದೆನ್ನುತ್ತಾ, ಆಕೆಯ ಶೀಲವೆಂಥದ್ದಾಗಿತ್ತು?' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವಂತೆ ಆಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣದ ಮುಳಿಯ ಅವರಿಗೆ ಅಂಬೆಯಲ್ಲಿಯೇ ದೋಷ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ !

ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಕುಲ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಳಿಯ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ಲೌಕಿಕ 'ಮೌಲ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವೈದಿಕಭಾಷೆಯ ಬೆರಕೆಯಲ್ಲಿ ಎರಕಹೊಯ್ದು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮತಮುಕ್ತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದುವಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಸಂಸಾರ ಸಾರೋದಯವಾದುದೆಂದೂ, ಧರ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರ ಸ್ವತ್ತಲ್ಲವೆಂದೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಳಿಯ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯ 'ಸಂಸಾರ'ವಾದರೋ, ಉಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯದ ಸಂಸಾರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವೀರ, ತ್ಯಾಗದಂತಹ ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಇಡಿಯ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿಬಿಡುವ, ಕುಲದ ಮಾತೆತ್ತಿ ಕೌರವನಾಡುವ ಮಾತನ್ನು ಗುರುನಿಂದೆಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುವ, ಗುಣವನ್ನು ಕುಲಾಧಾರಿತವೆಂದು (ಭೀಷ್ಮ-ಕರ್ಣರ ನಂಟಿನಮಾತು)ಒಪ್ಪಿಬಿಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಸಮಾನತಾವಾದಿ ಸಾಮಾಜಿಕಾಶಯದ ಪರವಾಗಿರದೆ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೇ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಮುಂತಾದ ಅಮೂರ್ತ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಜಾತಿ, ಕುಲದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನೊಳಗೆ ಅಡಗಿಬಿಡುವ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಕನ್ನಡವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ನಡೆವ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ ಓದಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪುನರಾವರ್ತವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಈ ಓದುಗಳು ತೋರುವ ಮತಮುಕ್ತ ಧೋರಣೆಯೊಂದಿಗಿನ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮನೋಭಾವವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಆ

ಓದುಗಳ ಮೇಲಿನ ಆಪಾದನೆಯಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಓದಿನ ಜಾಡುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಷ್ಟೇ.

ii ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ನೆಲೆ

ಕುಲವಿಚಾರವು ಕವಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತ್ತು ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಅನೇಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಇವುಗಳು ಕವಿಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಪರಿಷ್ಕರಣವಾದಿಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ, ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಬಿ.ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಇನ್ನಿತರರ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ತೀನಂಶ್ರೀ ಅವರ 'ಪಂಪ' ಎನ್ನುವ ಪುಟ್ಟ ಕೃತಿ ಕರ್ಣನನ್ನು ಕುಲಹಿಡಿದು ಹೀಯಾಳಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭ ಕುರಿತು, ದ್ರೋಣ "ಕರ್ಣನನ್ನು ಮೂದಲಿಸಿ, ಅವನ ಕುಲವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಆಡಿಬಿಟ್ಟನು. ಈಗ ಕರ್ಣನ ರೋಷವನ್ನು ಕೇಳಬೇಕೆ? ಕುಲ, ಕುಲ ಎಂದು ಮಾತೆತ್ತಿದ್ದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ತನ್ನ ಸೂತಕುಲವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಇವರ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅವನು ಎಷ್ಟೆಂದು ಸಹಿಸಿಯಾನು?' ಕುಲಮನೆ.....ಆಕುಲಮಂ ನಿಮಗುಂಟು ಮಾಡುಗುಂ' ಹೀಗೆಂದು ಪೌರುಷಮಂತ್ರವನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸಿ, ಇವರು ಎಬ್ಬಿಸಿದ ಕುಲದ ಭೂತವನ್ನು ಅಣಗಿಸಿದನು. ನಿಜವಾದ ಕುಲ ಯಾವುದೆಂದು ಸಾರಿದನು"[೪] ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಲವನ್ನು ಕಾಡುವ ಭೂತವಾಗಿಯೇ ನೋಡುವ ತಿ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಅವರು ದ್ರೋಣನ ಪರವಾದ ವಕಾಲತ್ತು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಣನ ಘೋಷಣೆಯ ಅನುಮೋದನೆಯ ಮೂಲಕ ವೀರವೇ ಮೊದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಕುಲನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿಯ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಿಯೇ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ, "ಮಾತು ಮಾತಿಗ ಕುಲವೆನ್ನುತ್ತಾ ಕುಲವನ್ನೇ ನೆಮ್ಮಿಕೊಂಡು ಕುಲವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಮನ್ವಯಶೀಲನೂ ವಿಚಾರಶಾಲಿಯೂ ಆದ ಪಂಪನಗೆ ಒಗ್ಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಕುಲ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಬಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಪಂಪ ಆವೇಶಯುತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ್ದಾನೆ."[೫] ಎನ್ನುವ ಬಿ.ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಧೋರಣೆಯಿದೆ. 'ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರ' ಎನ್ನುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಹಿತಕಾರಿಗಳಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ತಿದ್ದುವ, ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ಕವಿಯಾಗಿಯೇ ಪಂಪ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬರ್ಥದ ಮಾತಿನ ಧೋರಣೆಯೂ ಇದುವೇ ಆಗಿದೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೇರೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ಕವಿಯಾಗಿ ಪಂಪ ಪ್ರಾಜ್ಞಸಮ್ಮತವಲ್ಲದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮತೋಲಿತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಕುಲವಿಭಜನೆಯ ತಪ್ಪುಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತಿದ್ದಿ, ಉತ್ತಮಮೌಲ್ಯಗಳ ಗ್ರಾಹಕ, ಪಾಲಕ, ಪ್ರಸಾರಕನಾಗಬೇಕಾದ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕುಲವೆನ್ನುವ ಅನಿಷ್ಟಮೌಲ್ಯದ ಕುರಿತ

ವಿರೋಧವಿರುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವರ್ಣ/ಜಾತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಲ್ಲ. ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಪರಿಷ್ಕರಣೆಯ ಮನೋಧರ್ಮವಿದೆ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿತಳಮಳಗಳ ಕುರಿತು ತೀವ್ರವಾದ ಸುಧಾರಣಾ ಮನೋಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಅಸಮಾಧಾನವಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗದು.

iii ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಕುಲಕಲಹವನ್ನು ಪಂಪನ ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತಿಕಲಹ/ವೈದಿಕ ಯಜಮಾನ್ಯದ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, ಅದರೊಳಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತಿವಿನಾಶ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಬಗೆಯೊಂದು ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಜಾತಿಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೆಲವು ರಿಯಾಯಿತಿಗಳೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈದೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಬಗೆಯ ನೋಟಕ್ರಮದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಎಂ.ಎಂ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಅನ್ಯಮತಪಂಥಗಳ ಕುರಿತಾದ ಕಾವ್ಯದ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಪುರಾಣ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಹೊಣೆಯಾಗಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಪಂಪನ ಮನೋಧರ್ಮ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ರಿಯಾಯಿತಿ ತೋರುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು, ಪಂಪನದು 'ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ' ಎಂಬ ವಿಶ್ವಮಾನವ ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಮಾಣಪತ್ರವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕವಿಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಗುಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಅವರು, "ಧರ್ಮ ಕೆಟ್ಟು ಜಾತಿಯಾಗುವುದು, ವೃತ್ತಿಬೆಳೆದು ಜಾತಿಯಾಗುವುದು ಅವುಗಳ ದುರ್ದೈವ. ಮಾನವ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನುಬಿಡದ ಒಂದು ಶಾಪವಾಗಿರುವ ಈ ಜಾತಿಕಲಹದ ಧ್ವನಿ ವ್ಯಾಸಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪರವಾಗಿ ದ್ರೋಣ- ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಪರವಾಗಿ ದುರ್ಯೋಧನ-ಶಲ್ಯ, ಶೂದ್ರಪರವಾಗಿ ಕರ್ಣ ನಿಂತು, ಪರಸ್ಪರ ಕುಲಗ ಳನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಗೆಯ್ಯುವುದು, ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಜಾತಿಗೊಂದಲದ ಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. 'ನಿಜದೊಳೆ ಭೂಪರೆಂಬರವಿವೇಕಿಗಳ್'ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನನ್ನು, 'ಕುಲಮಿರ್ದುದೆ.....ಕೊಡದೊಳಂ ಶರಸ್ತಂಭದೊಳಂ'ಎಂದು ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು, 'ಎನಿತಳವುಳ್ಳೊಡಂ ದ್ವಿಜನ ಗಂಡಗುಣಕ್ಕಗಿವನ್ನರಾರೊ' ಎಂದು ಶೂದ್ರನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು, 'ನಾಲಗೆ ಕುಲಮಂ ತುಬ್ಬುವವೋಲ್' ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಶೂದ್ರನನ್ನು ನಿಂತ ನಿಂತಲ್ಲಿ ಹೀಯಾಳಿಸುವುದು ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ನಡೆದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಶೂದ್ರನಿಂದೆಯ ಹೊಣೆಯನ್ನು ತಂದೆಯ ತರುವಾಯ ಮಗ ಮುಂದುವರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಅವಹೇಳನೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ದ್ರೋಣನ ಮರಣಾನಂತರ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಮುಂದುವರಿಸಿದುದು, ಆ ಕಾಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಜಾತಿಗಳ ಕಲಹ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು

ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯುಗಮನಸ್ಸಿನ ಜಾತಿಕಲಹದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಪಂಪ."[೫]ಎಂದು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರಲ್ಲಿರುವುದು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತಿಯ ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ದೊರೆತಿದೆ ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂ ಕವಿಯೂ ಆ ಗೊಂದಲದ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವನೆಂಬ ನಿಲುವೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಕುಲಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅವಧಾರಣೆಯಿರುವುದು ಶೂದ್ರ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಘರ್ಷದ ಮೇಲೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ನಿರಂತರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸರಣಿಯ ಸೂಚನೆಯೂ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಕಲಹ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಕವಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಜಾತಿಕಲಹದ ಪರಿಸರವೇ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಆಗಿತ್ತೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇಲ್ಲಿಯದು. ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಆಕ್ರೋಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಲೇಖನ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ವ್ಯಕ್ತಿಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರೊಳಗೆ ಇದೇ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಪಂಪನ ತಂದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮುಕ್ತಿ ಪಂಪನನ್ನು ಗೊಡ್ಡುಪಂಡಿತನಾಗಗೊಡದೆ ಕವಿಯಾಗಿಸಿತೆಂದೇ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಅದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಆತನ ಜೀವಿತ ಹಾಗೂ ತರುವಾಯವೂ ಕಾಡಿತೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ಪಂಪನಗೆ ನೀಡಲಾದ ಧರ್ಮವುರ ಎಂಬ ಅಗ್ರಹಾರದ ನಾಶದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ 'ಜಾತಿ/ಕುಲ'ದ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆ ವೈದಿಕವನ್ನು ಎದುರಾಳಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಂಪನಗೂ ಆ ಜಾತಿಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಎಂತದೋ ಕಲಹವಿತ್ತು ಎಂಬಂತೆ ಮಾತನಾಡುವ ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಕೆ.ವೈ.ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ ಅವರ 'ಪಂಪಭಾರತ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, ರಾಗೌ, ಪಿ.ವಿ,ನಾರಾಯಣ ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಎರಡು ತುದಿಗಳೆನಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾಗಿರುವ ಅವಧಾರಣೆ ಹಾಗೂ ಪಂಪನದು ಜಾತಿಯೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೆನ್ನುವ ವಿಶ್ವಮಾನವದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಆಧುನಿಕ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತಿವಿನಾಶ ಚಳುವಳಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಇರುವಂತಿದೆ.

iv ಮೀರಬೇಕಾದ ಸತ್ಯ, ಮೀಸಲಾತಿ ಅಗತ್ಯ

ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಅಸಮಾಧಾನದೊಂದಿಗೆ, ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ತರತಮವನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ/ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿಯ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯಿಂದ ನಿವಾರಿಸಬಹುದೆನ್ನುವ

ಧೋರಣೆಯ ಓದುಗಳೂ ಇವೆ. 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಸಮಾಜದ ಕಳಂಕವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿ, ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸೂಕ್ತ ಪರಿಹಾರವೆಂಬಂತೆ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ "ಸಾಮಾಜಿಕಪ್ರಜ್ಞೆ: ಮಾರ್ಗಕವಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣದ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಆಶಯವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ/ಕುಲ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆಗಿಂತ ಅದನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ತರತಮದ ಸತ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುವ ಕಡೆಗೆ ಒತ್ತು ಇದೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಕವಿಗೆ ತೀವ್ರ ಅಸಮಾಧಾನ ಇದೆ ಎಂದೂ, ಕರ್ಣನನ್ನು 'ಕುಲಜ'ನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ದುರ್ಯೋಧನನ ನಡೆಯನ್ನು ಅಸಮಾನತೆಯ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಪಂಪ ಸೂಚಿಸಿದ ಪರಿಹಾರವೆಂದೂ ಅದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣವನ್ನೇ ಕವಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆಂದೂ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಪಂಪ "ಅಸಮಾನತೆಯ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತಮಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಹಣ, ಅಧಿಕಾರಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತದಿದ್ದರೂ ಅವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ"ಎಂಬುದು ಲೇಖನದ ಅಭಿಮತ. ಇದು ಭಾರತ ಸಂವಿಧಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾದ ಮಾತು. ಜಾತಿಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ರಕ್ತಕ್ಕೆ ಅಂಟಿ ಬಂದ ರೋಗವೆಂದೂ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮೇಲಿದ್ದರೂ, ಜನ ಅವನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಆಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಕೆಳವರ್ಗವನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮೇಲೆತ್ತಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಸಂವಿಧಾನ ಕೊಡಮಾಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕನ್ಯಾಯದ ಮೀಸಲಾತಿಪರ ನಿಲುವು. ಸಬಲೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ಅಂತರವನ್ನು ಅಳಿಸುವ ಜನಪರ ನಡೆಯ ಜೊತೆಗೆ, ಜಾತಿ ಕರಾಳತೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಇರಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹಿಸುವ ಜನಪರ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಛಿದ್ರಿಸುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿಜಾಡ್ಯವನ್ನು ಗಟ್ಟಿದನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವಿನೊಂದಿಗೆ ಲೇಖನವು ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನೀಗುವ ಪರಿಣಾಮಕಾರೀ ಆಯುಧವೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗೌರವಯುತವಾದ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ "ಅಂತರಜಾತೀಯ ವಿವಾಹದ ಬಗ್ಗೆ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನ" ಎಂಬ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ "ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಆರ್ಥಿಕ ಏಳಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳುವಳಿಯ ಗುರಿ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಗುರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಫಲವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ"

ಎನ್ನುವಂತೆ ಬಸವ ಚಳುವಳಿಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ನಿವಾರಣೆ ಯತ್ನ ವಿಫಲವಾದುದರ ಕಾರಣಶೋಧವಿದೆ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನೀಗುವಲ್ಲಿ ತಳವರ್ಗದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣದ ಸ್ಟೇಟ್‌ಪಾಲಿಸಿಯನ್ನೇ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರ ಪರವಾದ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಮತ್ತು ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದಮನಿತರ ಕುರಿತಾದ ಮಾನವಪರ ಆಶಯಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಶೂದ್ರಮೂಲವನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಅವರ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಈ ಪಾಸಿಟಿವ್ ಪೊಸಿಷನ್ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾಗಿರಲೂಬಹುದು.

V ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆ

ಜಾತಿತರತಮವನ್ನು ಭಾಷೋ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಗುರುತಿನ ರಾಜಕಾರಣದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ದ್ರೋಣನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಹೇಳಿಸುವ "ಕುಲಮಂ ನಾಲಗೆ ತುಬ್ಬುವವೋಲ್"(ಕುಲವನ್ನು ನಾಲಗೆ ಹೊರಹಾಕುವ ಹಾಗೆ)ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನ ಕುರಿತಂತೆ, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ನಡೆಸುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಭಾಷೋ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಣವಿದೆ. ತಮ್ಮ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆಯಾಗಿ ದಲಿತಭಾಷೆ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿರುವ ಭಾಷಿಕ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಅನೇಕ ಗುರುತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ, "ನಾಲಗೆ ಕುಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಆ ಮಾತು. ಇದು ಆ ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕುಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕುಲ ಇರುತ್ತದೆ ಅಂತ ಅಲ್ಲ. ಕುಲವನ್ನು, ಜಾತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತನ್ನು ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡಾ ನಿಜ. ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು, ಸಾಮಾಜೀಕರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಚಹರೆಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ....ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಯಾವುದು ಗುರುತಾಗಿರುತ್ತದೋ, ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಅದೇ ಕಾರಣವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ"ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ.

ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೂ ಅಸಮಾನತೆಯ ಚಹರೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದುದನ್ನು, ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವಿಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡಸಮಾಜವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಸಮಾನತೆಯ ಚಹರೆಯಾಗಿ/ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ರೂಪಿಸಿ, ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಂದುದರ

ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆಯೇ ಈ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟು, ಆರ್ಥಿಕಸ್ಥಿತಿ, ಆಹಾರಮಾದರಿ, ಅಧಿಕಾರದ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಭಾಷೆಯೂ ಹೇಗೆ ತಳಮೂಲದವನೊಬ್ಬನ ಗುರುತಾಗಿ, ಅಸಮಾನತೆಯ ದೃಢೀಕರಣದ ಸರಕಾಗುತ್ತಿತ್ತೆನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಟಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಅವರ 'ನುಡಿಯೊಳಗೆ ನಡೆಯುವ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವೂ ಇದೇ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ, "ಈ ಮಾತಿನ ಶೈಲಿಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡರೂ, ಆಯಾ ಜಾತಿಯ ಗುರುತಿನ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವ ಅಪಾಯಗಳೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧ, ಅಸಮಾನ ನಿಲುವುಗಳು ಇಂತಹ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದಿಂದ ಹೇಗೆ ತೋರ್ಪಡುತ್ತವೆ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ."[೧೦]

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಚರ್ಚೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಬಳಕೆಯ ಯಾವ ಮಾದರಿ ಮುಕ್ತಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ? ಯಾವ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಮುಜುಗರದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಯಾರ ಭಾಷಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸಾರ್ವಜನಕ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ದೂರ ಇಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ? ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ತನ್ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿದೆ?– ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆತ್ತಿಕೊಂಡುದು ದ್ರೋಣನ ಮಾತನ್ನು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದು ಯಜಮಾನ ಕೇಂದ್ರವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತಳಮೂಲದಲ್ಲಿರುವವರ ಭಾಷಿಕವರ್ತನೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಅಧಿಕಾರಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ ಚರ್ಚೆ. ಅಧಿಕಾರ ಇರುವ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರ ಇರದವರ ನಡುವಿನ ಭಾಷಿಕ ವಿಲೋಮ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಕುಲಸಂಗತಿಯ ಭಾಷೋ–ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಈ ಚರ್ಚೆ, ಭಾಷೆಯೊಂದು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸೂಚಕವಷ್ಟೇ ಆಗದೆ, ಅಸಮಾನತೆಯ ತೀರ್ಮಾನವೂ ಆಗಿಬಿಡುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ವರ್ತಮಾನದ ಭಾಷಾರಾಜಕಾರಣದ ಒಳಸುಳಿಗಳಿಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿ, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವಾದ ಜಾತಿ ತರತಮವನ್ನು ಮೂರ್ತಚಹರೆಗಳ ಮೂಲಕವಷ್ಟೇ ಅಳೆಯುವುದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅಮೂರ್ತ ಹತಾರಗಳಿವೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಂತಹ ಹತಾರವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾತಿನ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಸರಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಡುವ ಭಾಷೆ ತರತಮವನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾಪಕವಾಗುತ್ತದೆ.

Vi ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆ

ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಮಾತನಾಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆ, ಈ ಕುರಿತ ಅವಧಾರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತೃತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಕವಿಯಿಂದ ಇಂತಹ ಕುಲಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸಿದೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿಯ ತರ್ಕ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಕುಲಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿದೆ. ಬಂಜಗೆರೆಯವರ ಲೇಖನ, ಪಂಪನಕಾವ್ಯದ ಕುಲಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕುಲನಿರೂಪಣೆಯ ಹೊಸತನದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ವೈದಿಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಭ್ರಾತೃತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುದರಿಂದ ದಕ್ಕಿದ ಧರ್ಮಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಮತಾಂತರದಿಂದಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಿಂದ ದೊರೆತ 'ಜಾತಿಕೆಟ್ಟವನೆಂಬ ಅವಹೇಳನಗಳ ಪಂಪನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕೇ, ಹುಟ್ಟಿಗಿಂತ ಗುಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕರ್ಣನಂತಹ ಪಾತ್ರ ಮೂಡಿಬರಲು ಕಾರಣ ಎಂಬ ತರ್ಕವಿದೆ. ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಟಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸುವ ಬಂಜಗೆರೆ ಅವರ ಲೇಖನ, ಗುಣಾಧಾರಿತ ಕುಲವು ಆ ಕಾಲದ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿತ್ತೆಂದು ವಾದಿಸಿ ಪಾತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಬಂಜಗೆರೆ ಅವರ ಲೇಖನವು ವಾದಿಸುವಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜವಂಶಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲ, ಶೂದ್ರ ಜಾತಿಗಳೇ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿ ನಂತರದಲ್ಲಿ ವಂಶಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಜಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಣ ಸಾಧಿಸಿದ ವಂಶಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿನರೀತ್ಯ ಒದಗುವ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಅಷ್ಟು ಸಮ್ಮತವಾಗದು. ಛಲ, ಬಲ, ಗುಣಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಒದಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದುದು. ಹೀಗೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಾಧಾರಿತ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಅಂದಿನ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅಪಥ್ಯವಾದುದರಿಂದಾಗಿ, ಪಂಪ "ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಅಭೀಪ್ಸೆಯಾಗಿದ್ದ 'ಛಲಂ ಕುಲಂ' ಹಾಗೂ 'ಬೀರಮೆ ಕುಲಂ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಕುಲಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾನೆ"[೧೧] ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖನದ ನಿಲುವು. ಶೂದ್ರ ಜಾತಿಮೂಲದ ಅರಸರುಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆಯಡಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ಉತ್ಕರ್ಷ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಸದೃಡಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕೃಷಿ, ವಾಣಿಜ್ಯ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ

ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಜಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ನಿರಾಕರಣ ಮನೋಭಾವ; ಪ್ರಬಲಗೊಂಡ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೈನಮತಾವಲಂಬನೆ; ವೇಗಗೊಂಡ ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕಾಳಾಮುಖಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರಮಣ ಧಾರೆಗಳ ಒಡನಾಟವೇ ಮೊದಲಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಂದ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ್ದ ಹುಟ್ಟಿನ ಆಧಾರದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವಿರೋಧಿ ಮನೋಭಾವವೇ ಪಂಪನಂತಹ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಧೋರಣೆಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಸಮಾಜೋ-ರಾಜಕೀಯ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಈ ಲೇಖನ ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಮೂಲಕ ಘೋಷಿತವಾಗುವ ಕುಲವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವಿದೆ. ಪಂಪ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಕಟ-ನೋವು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳೇ ಆತನಿಂದ ಕರ್ಣನ ಮೂಲಕದ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕುಲನಿರೂಪಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಂಜಗೆರೆಯವರ ವಾದ. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರನಾಗಿ ಕರ್ಣನನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಚಹರೆಗಳಿವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕುಲಚರ್ಚೆಗೆ ಬೇರೊಂದು ಆಯಾಮ ಒದಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕುಲದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಂದಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜೋ-ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಗೌರವ, ಜಾತಿ, ಕುಲದ ಪ್ರಸ್ತಾಪದ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಪಾತ್ರದ ವರ್ತನೆ/ ಅವಸ್ಥೆಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಆಯಾಮದಿಂದಲೂ ವಿಚಾರಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಣನ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಕುಲದ ಕುರಿತಾದ ಈ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕುಲದ ಕುರಿತಾದ ಆತನ ಭಿನ್ನ ಅರಿವಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಹೌದು. ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ ಅವರು 'ಪಂಪಭಾರತ ಮತ್ತೆ ಓದಿದಾಗ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, "ಈ ಜಾತಿಯ ಮೇಲುಕೀಳಿನ ಭಾವವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೂ, ಕರ್ಣನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ, ಆಟೋಪದ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದು ಓದುಗನ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ತಾನು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಜಾತಿಹಿರಿಮೆಯ ಸ್ಥಾನಗೌರವದ ಒಳಪೊಗರು ಕರ್ಣನಂದ ಈ ಆಟೋಪದ ಠೇಂಕಾರದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ."[೧೨] ಹೀಗೆ ಎರಡನೆಯ ಸಂದರ್ಭವು ಬಯಲಾದುದನ್ನು ರಹಸ್ಯವಾಗಿಡುವಲ್ಲಿ ಗೋಜಲಿಗೆ ಬೀಳುವ ಜಾತಿಸಮಾಜದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟೊಂದರ ಉದಾಹರಣೆಯಂತೆಯೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ ಹಕ್ಕುಳ್ಳವನು ಆದರೆ ಆ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸೌಲಭ್ಯವಂಚಿತ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ, "ದ್ರೋಣನು ಕುಲದ ಮಾತಾಡುವ ಈ ಘಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ 'ಕುಲೀನ'ನೇ

ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಅವನು ಸೌಲಭ್ಯದಿಂದ ವಂಚಿತ.[೨೨] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲದೆಯೇ, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹರಿದುಬಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವಲ್ಲಿ, 'ಜಾತಿಯರಿವು' ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಳಗಿನ ಮೇಲರಿಮೆ-ಕೀಳರಿಮೆಯ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನ ಇಂದಿಗೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಸೌಲಭ್ಯದ ಸಾಪೇಕ್ಷತೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುವ ಮನೋಕ್ಷೋಭೆಯೂ, ನಮ್ಮಿಂದ ದೂರದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕರ್ಣನ ಮೂಲಕ ಕುಲೀನತೆಯ ಅರಿವು-ಅಜ್ಞಾನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಏರಿಳಿತವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ, ನಮ್ಮ ಕಥೆಯನ್ನೇ ಪಂಪ ನಮಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ವಾದವೂ ಸಾಧ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಾತಿ ಕುರಿತಾದ ಅನುಕ್ತಿ, ಆಕ್ರೋಶ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ-ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳೆರಡೂ ಅ ಕುರಿತ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿಯೇ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

Vii ಪುರೋಗಾಮಿತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಮಾತುಗಳು

ಪಂಪನಕಾವ್ಯದ ಜಾತಿ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ದಮನಿತರ ನಿರೀಕ್ಷೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶಯಗಳಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಂಪನ ಪುರೋಗಾಮಿತ್ವವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವ ಓದಿನ ಮಾದರಿಗಳೂ ಇವೆ. ಜಾತಿವಿಚಾರ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಪುರೋಗಾಮಿ ನಿಲುವಿದೆ ಎಂದು ಸಾರುವ ಪರಿಪಾಠಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ "ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡ ವರ್ಣ-ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನವು ಸ್ಥಾಪಿತ ಕುಲಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ತಳಮೂಲದನೆಲೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಕೊರತೆಯ ನಡುವೆಯೂ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬ ವಾದವಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ಲೇಖನದ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೆಂದರೆ-

೧. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಮತ್ತು ವರ್ಣಸಂಕರಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಕವಿ ವರ್ಣಸಂಕರದ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದ.

೨. ಆತನ 'ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆವಲಂ' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯೊಳಗೆ ಭೂಸುರರೆಂದು ಸಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೈನಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸೇರಿಲ್ಲ, ಸಮಭಾವವಿರದ, ತರತಮಭಾವವಿದೆ.

೩. ಏಕಲವ್ಯನ ಪಾತ್ರದ ಉಚ್ಚಾಟನೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನ ಮತ್ತು ದ್ರೋಣರಿಗೆ ತಟ್ಟಬಹುದಾದ ಕಳಂಕ ದೂರಾಗಿಸಿ, ತನ್ನರಸ ಅರಿಕೇಸರಿ, ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ

ಇದ ದ್ರೋಣನನ್ನು ಘೋರ ಅಪವಾದಗಳಿಂದ ಪಾರುಮಾಡಿದ ಆಯ್ಕೆ-ನಿರಾಕರಣೆಯ ಜಾತಿರಾಜಕಾರವಿದೆ.

೪. ದುರ್ಯೋಧನ ಕರ್ಣನನ್ನು ಕುಲಜನಾಗಿಸುವ ವಿಧಿಕರ್ಮಗಳು ಕವಿಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಚಾರಗಳ ಪರವಾದ ಸಮ್ಮತಿಯ ಸಾಕ್ಷಿ.

೫. ಕರ್ಣ ಕುಲಹೀನನಲ್ಲ, ಕುಲೀನನೆಂದೇ ಶಲ್ಯನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನನ ಮಾತುಗಳು ಕುಲಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಕವಿಗಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

ಇವು ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಇದುವರೆಗಿನ ಮಾತುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದವುಗಳೆನ್ನಲಾಗದು. ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಪುರೋಗಾಮಿ ಆಶಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಆರೋಪದ ಧಾಟಿ ಇಲ್ಲಿಯದು. ಇಂತಹ ಆರೋಪದ ಹಿಂದೆ ಆ ಕುರಿತ ಆಗ್ರಹದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೂ ಒಂದಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕವಿಯ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿ, ಕವಿಯನ್ನೇ ಹೊಣೆಗಾರನನ್ನಾಗಿಸಿದ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯ ಓದುಗಳಿವು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ದಮನಿತ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯವನ್ನೇ ಈ ಓದು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪಠ್ಯವೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡಾವಳಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೂ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಹೊಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

Viii ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

'ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆವಲಂ' ಎಂಬ ಪಂಪನ ಹೇಳಿಕೆಯ ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಯೊಳಗಡೆ ಪುರುಷರಲ್ಲದೆ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಜಾಗವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಜೈನಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ವರ್ಗೀಕರಣ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಓದು ಇದುವರೆಗಿನ ಪಂಪಪಠ್ಯದ ಓದನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾ, ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಓದಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ದೇಶನದ ಜೊತೆಗೆ ಇದುವರೆಗಿನ ಆಶಯಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದೆಯೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯ ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ ಅವರ 'ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉಲ್ಲೇಖ' ಮತ್ತು ರಾಜರಾಮ ಹೆಗಡೆ ಅವರ "ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುವುಗಳು.

'ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉಲ್ಲೇಖ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಈ ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡದ ಓದಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ, ಆರೂ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು(ಪವಿತ್ರಕರ್ಮಗಳನ್ನು) ಬಿಟ್ಟಿರುವಂಥವರು,ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಚ್ಛೇದಗೊಂಡವರು, ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅರ್ಹರಾಗುತ್ತಾರೆಯೆ? (ಅವರನ್ನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ), ಅಗ ಮನುಷ್ಯಕುಲವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದು ಎಂದಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ಎಂದಾಗಿ ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ ಅವರ ಲೇಖನ, 'ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆವಲಂ' ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾದ ಉದ್ಗಾರವೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲಿಸದೆ, ಈ ಸಂದರ್ಭವು ಒಂದು ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿ, ಜಾತಿವಾದಿ ನೀತಿಯ ವಿರೋಧಿ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದ ಅಪಸಾಂದರ್ಭೀಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿ, "ಪಂಪ ಆ ಮಾತನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಬದಲು ಈ ಮಾತನ್ನು ಅದರ ವಾಕ್ಯಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಈ ವಾಕ್ಯಭಾಗವಷ್ಟನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವವರು ಈ ಹೊಸಕಾಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಂಪನ ಬಾಯಿಗೆ ತುರುಕಿದ್ದಾರೆ"[೧೪] ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಮೇರೆಗೆ ಇದು ಪಂಪನ ಕುರಿತಾದ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳ ಅಪಾರ್ಥ ಸೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ 'ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನದ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಒಟ್ಟು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, "ದ್ವಿಜರ ಎರಡನೆಯ ಹುಟ್ಟು ಉಪವೀತಧಾರಣೆ ಹಾಗೂ ಷಟ್ಕರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ದ್ವಿಜನೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಅವರು ದ್ವಿಜರೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನರ್ಹರು. ಅಂಥವರಿಗೆ ಒಂದೇ ಹುಟ್ಟು, ಅವರಿಗೆ ಮನುಷ್ಯಜನ್ಮವೊಂದೇ ಜನ್ಮ. ಎಷ್ಟೇ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು 'ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ, ಜಾತಿಭೇದಸಲ್ಲದು' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ"[೧೫]ಎಂದೇ ಘೋಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಿ.ಆರ್. ವೆಂಕಟರಮಣ ಐತಾಳರ 'ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ ಪ್ರವೇಶ'ಎಂಬ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, "ಈ ಆರೂ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು–ಈ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದವರು–ಅತ್ತೂ ಅಲ್ಲದ ಇತ್ತೂ ಅಲ್ಲದ ವ್ಯರ್ಥಬ್ರಾಹ್ಮಣರು–ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಉಂಟೆ?–ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ತಾನು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲವೆ?(ಇಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಮಾತು.)"[೧೬] ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಿದೆ. ಇದು ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ, ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ವೆಂಕಟರಮಣ ಐತಾಳರು ಈ ಮೂವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಈ ಮೂವರು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಸ್ಕೂಲಿಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ತರ್ಕಿಸಲೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಮೂವರಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ಈವರೆಗಿನ ಓದು 'ಮಿಸ್‌ರೀಡಿಂಗ್' ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಅವರು ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದ ಪಾಠವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸರಿತನದ ಓದನ್ನು ಆಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈವರೆಗೆ ಪಂಪನನ್ನು ಓದಿದ್ದರಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವರುಗಳು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಭಾಗ ಯಾವುದು? ಅದನ್ನು ಹಳೆಗಾಲದ ಓದುಗಳು ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕಾಶಯದಲ್ಲಿ ಓದಿಕೊಂಡಿವೆ? ಈಗ ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ ಓದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುವ (ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತಿರುವ) ಈ ಓದುಗಳು, ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯದ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿವೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಕುರಿತಾದ ತೌಲನಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತಾದ ಓದಿನ ಪರಂಪರೆ ಈವರೆಗೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ 'ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ' ಎನ್ನುವ ಸಮಭಾವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಓದುಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇವು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಪುರೋಗಾಮಿ ಆಶಯವಿದೆ ಮತ್ತು ಆತ ಜಾತಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂಬ ವಾದವನ್ನೇ ಎದುರಾಳಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ದೋಷಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನೆಲೆಯೊಂದರ ಭಗ್ನತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಒತ್ತು ಇದೆ. ಟೆಕ್ಸ್ಟನ್ನು ಪುನರುತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಓದುಗಳು ಪುರೋಗಾಮಿ ಆಶಯದ ಓದುಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೊಂದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗೆ ಎದುರಾಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಜಾತಿಭೇದದ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ವಾದ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರತಿಷೇಧದ ನೆಲೆಯ ಓದುಗಳು ಪಠ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದಿದವರ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅಣಕವಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಧಾತುಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾದ ಪುರೋಗಾಮಿ ಆಶಯಗಳ ನೆಲೆಗಟ್ಟೇ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತರ್ಕ ಇಲ್ಲಿಯದು(ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲವೂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಎರವಲು, ನಕಲು ಎನ್ನುವಂತೆ ದೂಳೆಬ್ಬಿಸುತ್ತಿರುವ 'ವಾದ' ಹಾಗೂ ಆ ವಾದವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಮೆರೆಯಿಸುತ್ತಿರುವ ಕೂಟ ಮತ್ತದರ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಜೊತೆಗೂ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು-ಈ ಗುಂಪನ್ನು ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರು 'ಜಾಲಗುಂಪು' ಎಂದೇ ಹೆಸರಿಸಿದ್ದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು). ಹಾಗಾಗಿ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ

ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಇವುಗಳಿಗೂ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರಲ್ಲಿರುವುದು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಸಾಮಾಜಿಕಾಶಯ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಆರೋಪ. ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ, ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ ಅವರುಗಳದು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕಾಶಯದ ನೆಲೆಯೇ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರತಿಭಾವಿಲಾಸವೆಂಬ ಅಣಕ.

'ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆವಲಂ' ಎಂದ ಪಂಪನನ್ನು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಮೇಲಣ ಓದುಗಳು(ಉದ್ದೇಶಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯ ನಡುವೆಯೇ) ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ ಕೆಲವು ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಭೀಷ್ಮನ ಬಾಯಿಂದ ಹೇಳಿಸುವ 'ಉಭಯಕುಲ ಶುದ್ಧನಾಗಲೆವೇಟ್ಟುಂ', ಹಾಗೂ ಕರ್ಣನಿಂದ ಕುಂತಿಗೆ ಹೇಳಿಸುವ 'ಮೀಂಗುಲಿಗನಾಗಿಯುಂ ಅಣಮಾತ್ರ ಗುಣ ಮೀರದವನು. ಕ್ಷತ್ರಿಯನೂ, ರಾಜನೂ ಆದಾಗ ಮೀರಲುಂಟೆ?' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಲೀ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಆತ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದನೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಣನಷ್ಠೆಯೆಂಬುದು ಮೀನುಗಾರ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಇರಲಾರದು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಈ ಮಾತು ಹೇಳುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ಗುಣನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ರಕ್ಷಾಕವಚವೆಂಬ ನಿಲುವೇ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಮುಳಿಯ ಮುಂತಾದವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದನ್ನೇ ಅನುಮೋದಿಸಿದೆ)

ಹಾಗಿದ್ದೂ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ವಚನದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ತಲುಪಲಾಗದು. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಪಂಪನ ಕುರಿತಾದ ಓದುಗಳು ಆರಂಭಗೊಂಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪಿಸಲು ತೊಡಗಿಕೊಂಡುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ರಾಜಕೀಯ ಪರತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ನಾಡಿನ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಒಂದು ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಕಾಲದ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಅದೇ ತೆರನಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರಾನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಳಮಟ್ಟದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಗೊಂಡ ಸಮಾನತೆಯ ಪರವಾದ ಕೂಗುಗಳು ಈ ನಿರ್ವಚನದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರ "ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ: ಜಾತಿಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, "ಪಾತ್ರಕಷಾಯದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪನು ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೃತಿಗೆ ಬಗೆದ ಅಪಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಕವಿಯ ಪಾತ್ರಗರ್ಭಿತ ಮಾತುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪಂಪನ

ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ 'ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ'-ಎಂಬ ನುಡಿಯೇ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ......ಭರತಚಕ್ರಿಯ ಈ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಷಟ್ಕರ್ಮನಿರತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಇನ್ನುಳಿದವರು ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆ-ಇದು ನಿಶ್ಚಯ; ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿದೆಯಾದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಥವೇರಿ ಬಂದಿರುವ ಅರ್ಥಪತಾಕೆಯನ್ನು ಇಳಿಸಿಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕವಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಕೃತಿ[೧೭] ಎಂಬಂತೆ ಬರುವ ಮಾತುಗಳು ಸಕಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ. ಆದರೆ ಪಠ್ಯದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಓದಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸರಿತನದ ಮೂಲಕವೇ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಕಾಲ, ಪಾತ್ರಕಷಾಯದ ಮಾತನ್ನೂ ಮೀರಿ, ಪಠ್ಯವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸರಿತನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡದ ಓದಿನ ಜಗತ್ತು, ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ ಅವರು ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ ಅವರ ಓದನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಡಾ. ಲತಾ ಮೈಸೂರು ಅವರ 'ಪಂಪನ ಭರತ ಕಂಡ – 'ದುಃಸ್ವಪ್ನ'' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಸರಿತನದ ಮೂಲಕವೇ ಪಂಪನ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯಧ್ವನಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಓದಿನ ದಾರಿ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಅವರು ಆದಿಪುರಾಣದ ೧೫ನೇ ಆಶ್ವಾಸದ ೧೪, ೧೫ನೇ ಕಂದಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸರಿತನದ ಮಾಲೆಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಲತಾ ಅವರ ಲೇಖನ ಈ ಪದ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮುಂದಣ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭರತನಿಗೆ ಬೀಳುವ ಕನಸು ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣಕೇಳಿ ಆತ ವೃಷಭದೇವನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಜ್ಞಾಪನೆ, ಆತನ ಅವಧಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೃಷಭನಾಥನ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ ಅವರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸರಿತನದ ಜಾಣತನವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ. ಅಕ್ಷರ ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ "ಇಲ್ಲಿ ದ್ವಿಜತ್ವ ಎಂಬುದು ವೈದಿಕರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಹುಟ್ಟಿನೊಡನೆ ದೊರೆಯುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ; ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಪಡೆದ ಉನ್ನತ ಸಂಸ್ಕಾರ.........ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಜನ್ಮದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಭೇದ ಮಾಡುವ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ...... ಪಂಪ ಹೇಳುವ ಆರು ವೃತ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಷಟ್ಕರ್ಮಗಳು ಅಹಿಂಸಾಮೂಲತತ್ವದ, ಜನ್ಮದಿಂದ ಭೇದ ಸಾರದ ಜೈನಧರ್ಮದ್ದೇ ಹೊರತು, ಕೆ.ವಿ. ಅಕ್ಷರ ಅವರು ಅರ್ಥೈಸುವಂತೆ ಜಪ-ತಪ-ಅನುಷ್ಠಾನದಂಥ ವೈದಿಕರ ಪವಿತ್ರ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲ........ದ್ವಿಜನ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ವಂಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದರೆ ಎಂಥಾ ಕೇಡುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪಂಪ ಮುಂದೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ"[೧೮] ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆ ದರ್ಶನವು ಇದೇ ಆಶ್ವಾಸದ ೨೬, ೨೭ನೆಯ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ

ಜೀಜಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಅವಧಿಜ್ಞಾನ ದೊರೆಯದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಾನು ಮಾಡಿದ ವಿಪ್ರವರ್ಣದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಧಿಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಭರತ ಆದಿದೇವನಲ್ಲಿ ಮರುಳ್ತನವೆಂದೇ ನಿವೇದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ, ಇದರ ಸಾಧಕ ಬಾಧಕದ ಕುರಿತೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ವೃಷಭದೇವ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ದರ್ಶನ ಧ್ವನಿಯಾಗಿಯೇ ಲೇಖನ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.[೧೯] ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ "ಅವಧಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದ ಭರತ 'ಷಟ್ಕರ್ಮಾಧಾರಿತ ದ್ವಿಜನ್ಮತ್ವವನ್ನು ವಿಪ್ರಾನ್ವಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಪಾಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದು, ಈ ಪಾಪದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಭರತ ಮುಂಬರುವ ಕೇಡುಗಳ ದುಃಸ್ವಪ್ನ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪನ ಭರತ ಕಂಡ ದುಃಸ್ವಪ್ನ ಇಂದೂ ಭಾರತವನ್ನು ಕಟುವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಾಧಿಸುತ್ತಲೇ ಇದೆ; ವಿಮುಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡ ಪಾಪದ ಫಲವನ್ನು ಭಾರತ ಉಣ್ಣುತ್ತಾ ನರಳುತ್ತಲೇ ಇದೆ"[೨೦] ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಲೇಖನ ಸಮಾಪನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಪಂಪನ ದರ್ಶನಧ್ವನಿ ಹುಟ್ಟಿನ ನೆಲೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತನ್ನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸರಿತನದ ಮೂಲಕವೇ ಲೇಖನ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಪುರೋಗಾಮಿ ಆಶಯದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಹಾದಿತಪ್ಪಿವೆ ಎಂಬಂತೆ ಓದಿನ ಅಣಕದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾದ ವಿತಂಡವಾದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿದ ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ ಅವರು ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ "ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖಕಾರರಲ್ಲಿದೆ.........ನಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿ/ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಹೆಗಲಿಗೆ ಹೊರಿಸಬಾರದು"[೨೧] ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತು ಮತ್ತು ಇದು ಸರಿಯಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನ ರಚನೆಯೇ ಹೊರತು ಪದವೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮತ್ತು ಯಾವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಬಳಕೆಯ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜರೂರತ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಓದಬೇಕೆಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯು, ಕಾಲದೊಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಂವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಒತ್ತಾಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನಷ್ಟೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅರ್ಥವು ಅಪಾರ್ಥಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹದ್ದೇ ಕೆಲಸ ಆಗಲೂಬಹುದು. ಪಂಪನ ಎರಡು ಕಂದಪದ್ಯಗಳ ಹಿಂದು ಮುಂದಿನ

ವಚನಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಆಧರಿಸಿ ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ತಂಡ ನಡೆಸುವ ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುವ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಸರಿತನದ ತರ್ಕದ ಹಿಂದೆ ಇಂತಹ ಜಾಣ ಓದಿನ ಗುಣವಿದೆ.

ಹುಟ್ಟನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹೊರಡುವ ಆಲೋಚನೆಗಳ ತಳವೇ ಗಟ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ್ದೆನ್ನುವಂತೆ ಕಾವ್ಯದ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸರಕನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾಣ ಓದಿಗೆ, ಕಾವ್ಯದ ಸಮಗ್ರ ಓದಿನ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಸಮೇತವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ-ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಮಾದರಿಯ ಸರಣಿ ಇಲ್ಲಿದೆ. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಖ್ಯಾಪ್ರಮಾಣದ ಮೇಲಿಂದ ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಹೋಗಿ ಪಡೆದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಆದಿಪುರಾಣದ ಜಾತಿಚರ್ಚೆಯ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಲತಾ ಅವರ ಲೇಖನವನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲ. ಚದುರಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಇಲ್ಲೊಂದು 'ಸಾಂಘಿಕ' ಯತ್ನವಿದೆ. ಈ 'ಸಾಂಘಿಕ'ತೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಲತಾ ಅವರ ಲೇಖನ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ನಿಭಾಯಿಸಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪಂಪನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿರುವ ಹೊಸತಲೆಮಾರಿನ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಗುರುತಾಗಿಯೂ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕು.

ಆ. ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು:

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಜಾತಿಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳ ಮುಖ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.-

೧. ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುಲಾಧಾರಿತ ಅಸಮಾನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಕರಾರುಗಳ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಹಜವೆಂಬಂತೆಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸಮ್ಮತಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಲ್ಲಿವೆ. ಗುಣಗಳು ಕುಲಾಧಾರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿ ನೋಟಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಆದ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಕುಲಚರ್ಚೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.(ಮುಳಿಯ ಅವರ ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು)

೨. ಅಹಿತಕಾರಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೊಂದಿಗೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ಪರಿಷ್ಕರಣಾ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ, ಅದನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಹೊಸರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಪರಿಷ್ಕರಣೆಯ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. (ತಿನಂಶ್ರೀ, ಚಿಮೂ, ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಮುಂತಾದವರ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣವಿದೆ.)

೩. ಅಸಮಾನ ಸಂಬಂಧ ಕಾರಣವಾದ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬುನಾದಿಯನ್ನೊದಗಿಸಿ ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಉತ್ತೇಜನ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ವರ್ತಮಾನದ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗಿರುವ ಇತಿಹಾಸದ ಪುರಾವೆಯಾಗಿ, ಗತಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಒತ್ತಾಸೆಗಿರುವ ತೀವ್ರಾಸಕ್ತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಎಲ್ ಬಸವರಾಜು, ಬಂಜಗೆರೆ ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳು.

೪. ಆಳುವವರ್ಗ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಶಕ್ತಿಸಂಚಯನಕ್ಕೆಂದೇ ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಚಾಗಿ ಕುಲಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೇಡಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಆ ಕೇಡಿನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಳಮೂಲದ ಕಡೆಯಿಂದ ಆಕ್ರೋಶಭರಿತ ಹೋರಾಟದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಬಂಜಗೆರೆ, ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಮತ್ತಿತರರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣವಿದೆ.

೫. ಕುಲತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಕಳಂಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ, ಸಂವಿಧಾನದತ್ತ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಸಬಲೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ತೊಡೆದುಹಾಕಬಹುದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಜಾತಿ ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವೂ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ, ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಜನಪ್ರಭುತ್ವಕಾಲದ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಆಶಯದ ಮೂಲಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಮೀಸಲಾತಿಪರ ನಡೆ ತೋರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಮಾರ್ಗಕವಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯಂತಹ ಲೇಖನಗಳು.

೬. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಮಿತಿಯಾಗಿ, ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಪುರೋಗಾಮಿ ಚಿಂತನೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಸಮಾಧಾನ ತೋರಿ, ಆ ಆಶಯಗಳು ಇರಬೇಕಿತ್ತೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರ ಲೇಖವಿದೆ. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಓದಿದ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಓದುಗಳು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪುರೋಗಾಮಿ ಆಶಯವನ್ನು ಪಂಪನ ಬಾಯಿಗೆ ತುರುಕಿ, ಕಾವ್ಯದ ಓದುಗರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ವಾದಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಭಾಗವನ್ನಷ್ಟೇ ಹಿಡಿದು ವಾದಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆತನಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಹಾದಿತಪ್ಪಿದವುಗಳೆಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಮಾದರಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ, ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಾಚಕಕೇಂದ್ರಿತ

ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಓದುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜರೂರತ್ತುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುವ ನೆಲೆ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸರಿತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತಿದವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆದು, ಪಂಪನ ದರ್ಶನಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಓದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದ ಓದಿನ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಡಾ.ಲತಾ ಅವರ ಲೇಖನವಿದೆ.

ಇ. ಜಾತಿಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ತೊಡಕುಗಳು ಹಾಗೂ ಎದುರಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಈ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತೋರುವ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಭಾಗವಾದ ಕುಲ ವಿಚಾರದ ಓದುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ' ಮತ್ತು 'ಕುಲ' ಎನ್ನುವ ಎರಡೂ ರೂಪಗಳು ಬಳಕೆಗೊಂಡಿವೆ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲದವರೆಗೆ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದುದು ಕುಲವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ. ಕುಲಬೆಡಗುಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಜಾತಿ ಎನ್ನುವಂತೆ ಈಗ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ 'ಕಾಸ್ಟ್' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆಡಳಿತದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ದೇಶದ ಜನಸಮೂಹವನ್ನು ಕೆಲವು ಗುಣಧರ್ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುಂಪಾಗಿಸಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಸರಿಸಿದ ತಂತ್ರದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದುದು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಕುಲ,ಜಾತಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ ಪ್ರಾಚೀನಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು 'ಕಾಸ್ಟ್' ಎನ್ನುವ ಈ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂರಚನೆಗೆ ದೇಶೀಯವಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ದೇಶೀಯವಾದ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮುದ್ರಿತರೂಪದ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಓದು, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕಾಣುವಂತಾದುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಿರುಸು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವೋ ಏನೋ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತಾದ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕುಲಗಳೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಲಾದುದರ ಹಿಂದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನಿರೂಪಣೆಯೊಂದಿಗೆ ದೇಸೀಯ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಚಳವಳಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವಿರುವುದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು. ಈ ನಡುವೆಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಸಮೂಹವನ್ನು ಗುಂಪಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದ 'ಕಾಸ್ಟ್' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು, ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯಗಳ ಜಾತಿ, ಕುಲ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಕುಲವನ್ನು ಜಾತಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವಾಚಕವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಜಾತಿ ಅನ್ನುವುದೊಂದು ಇದೆ. ಬಸವಣ್ಣನೆನ್ನುವಂತೆ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದೇ, "ಇವನಾರವ ಇವನಾರವ" ಎನ್ನುವ ಉಪನಾಮಗಳುಳ್ಳ ಜಾತಿವಾಚಕಗಳ ಜೊತೆಗೆ. ಜಾತನಿಗೊಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ. ಹಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕುಲವನ್ನು ಕುಲವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾಗಲೀ, ಜಾತಿಯನ್ನು ಜಾತಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾಗಲೀ ಅಚ್ಚರಿಯೇ! ಇಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವುದರ ಹಿಂದಿನ ತರ್ಕ ಯಾವುದಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಜಾತಿ/ಕುಲವನ್ನು ಕುಲವಲ್ಲ ಅನ್ನುತ್ತಲೇ ಕುಲಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಕೆಲವು ಗುಣರೂಪದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಆ ನಿರ್ಮಿತ ಕುಲವನ್ನು ಯಾವ ಉಪನಾಮದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ಬಳಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಜಾತಿ/ಕುಲ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಗುರುತು. ಅದು ಮಾನವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಮೂಹಿಕತೆಯ ಗುರುತಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಉಪನಾಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತ ಕುರುಹುಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕುಲಗಳಾವುವು ಎಂಬುದಾಗಲೀ, ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುವ ಕುಲಗಳು ಯಾವುದೆಂಬುದಾಗಲೀ ಈ ಅಕ್ಷರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಸಂಘರ್ಷ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಓದುಗಳು ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣದು. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ರೂಢಮೂಲ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಬಂಡಾಯವನ್ನು ಕಾಣುವ ಮೇಲ್ಪದರದ ಓದಿಗಷ್ಟೇ ಅವು ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಅಕ್ಷರಕಾವ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕುಲ/ಜಾತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಒಂದು. ಅಲ್ಲಿ ಈ ಕುಲದ ಚರ್ಚೆಗಳಿರುವುದು ಎರಡು ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಗವಾದ ಗುಡಿ ಮತ್ತು ಮಠಗಳನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡು. ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದವರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಕುಳಿತ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಅಧಿಕಾರಶಕ್ತಿಯೊಂದು 'ಕುಲ'ವೆನ್ನುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗಿನ ತಕರಾರುಗಳು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿನ ಪಾಲಿಗಾಗಿ, ಇಲ್ಲವೇ ಅಧಿಕಾರದ ಸಮಕ್ಷಮದ ಸಮ್ಮತಿಗಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಯತ್ನಗಳಂತೆಯೇ ಇವೆ. ಈ ಕುಲಘೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಕುಲದ ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ನಿವೇದನೆಗಳು ದೊಡ್ಡ ಸಮೂಹವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದ ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ಸಂಘರ್ಷಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದವುಗಳು. ಇವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಗಿಂತಲೂ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳು. ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು

ಖಾಯಂ ಆಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕುಳಿತ ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿವಾದಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಅದೇ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವ ಹಾಗೂ ಕನಿಷ್ಠವಾದುದಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತಿ ಬೇಕೆಂದು ಆ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನೇ ಸಮ್ಮತಿಗಾಗಿ ಆಗ್ರಹಿಸುವ ಆಗ್ರಹ ರೂಪಗಳೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲ.

ಕರ್ಣನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ 'ಕುಲವು ಕುಲವಲ್ಲ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವಾಗಲೂ ಅದು ಕುಲವೇ ಇಲ್ಲದ ನಿರ್ವಾತವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ಕುಲವೊಂದರ ಹುಡುಕಾಟವಿದೆ(ಪ್ರಾಯಶಃ ಗುರುತೊಂದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಮಾಡುವ ರಾಜಕಾರಣವೂ ತತ್ಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೂ ಇದಾಗಿರಬಹುದು.). ಯಾವುದನ್ನು ಕುಲನಿರ್ಧಾರಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೆನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಆ ನಿರ್ಧಾರಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವವರು ಯಾರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "ಕುಲ ಕುಲವೆಂದು ಹೊಡೆದಾಡದಿರಿ..."ಎಂದು ದಾಸರ ದಾರಿಯಾದ ಕೀರ್ತನೆಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಛೇಡಿಸುವ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕವಿ ಕನಕ, ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು ಎಂದು ಕರ್ಣನ ಮೂಲಕ ಆಕ್ರೋಶ ತೋರುವ ಪಂಪ ಇಬ್ಬರ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಕುಲನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ಕರ್ಣನ ಮಾತಿನ ಆಕ್ರೋಶ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದ ಕನಕನ ಆಕ್ರೋಶ/ಕೀಳ್ತನದ ಕೊರಗುಗಳೆರಡರ ಗಮನದಲ್ಲೂ ಈ ಒಂದೇ ಮೂಲವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಕ್ಷರಕಾವ್ಯದ ಕುಲಸಂಘರ್ಷಗಳು ಸಮ್ಮತಿಗಾಗಿ ಒಂದೇ ಮೂಲವನ್ನು ಯಾಕೆ ಆಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ?(ಮಡೆಸ್ನಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಪಂಕ್ತಿಭೇದ ತೊಲಗಿಸುವಂತೆ ಕೃಷ್ಣಮಠದ ಎದುರಿಗೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕಾದರೂ ಯಾಕೆ?). ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ಎದುರಿಗೆ ನಿಂತು ಕುಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಇವು ಬಯಸುವ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕುಲಕಲ್ಪನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಏನಿರಬಹುದು? ಯಾಕೆ ಒಂದೇ ಮೂಲವು ಎದುರಾಳಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿಸಂಚಯನವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿ ಯಾವುದು? ಈ ಮೂಲದ ಸಮ್ಮತಿ ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ? ಯಾವ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಇವರುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪಾದಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ?–ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಉತ್ತರದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅರಸರುಗಳು ಕುಲಮಾನ್ಯತೆಗಾಗಿ ಬರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ವಂಶಾವಳಿಕಥನಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕಶಕ್ತಿ ಅಧಿಕಾರದ ಬಲದಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಉತ್ಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮತಿಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಕಟುವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪೀ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿದೆ. ಇವತ್ತಿಗೂ ಗರ್ಭಗುಡಿ/ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವೇ ಸವಾಲಿನ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ಕಾಲಮಾನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೇ ಇದ್ದಿರಬಹುದು.

'ಕುಲ'ವೆಂದರೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಳಸಲಾಗುವ ಛಲ, ಬಲವೇ ಮೊದಲಾದ ಭಾರತ ಕಾವ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಪರಿಭಾಷೆಗಳೊಳಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಸಂಬಂಧದ ಅಸಮಾನ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಯಾಗಿಲ್ಲ! ವ್ಯಕ್ತಿ ಗಳಿಸುವ ಇಲ್ಲವೆ ಹೊಂದುವ ಛಲ, ಬಲಗಳನ್ನೇ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವ ಸಲೀಸಾದ ಸರಳ ಅವಕಾಶವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಸಾಧನಗಳಂತೆ ಅವು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಜಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವಾಗಿ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನೇ ಅನಾಹುತಕಾರಿಯಾಗಿ ಉದ್ದೀಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಮೆಟ್ಟಿಬಿಡಬಲ್ಲ ಜಾತಿಮುಸುಕಿನ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವ, 'ಜಾತ' ಇಲ್ಲವೇ 'ಅರ್ಜಿತ' ಕುಲಗಳೆರಡೂ ಸಾಧ್ಯವಿರದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ 'ಮನುಷ್ಯ'ರನ್ನು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ/ಆಸ್ತಿ/ಅಕ್ಷರಗಳಿರದ 'ನಾಡಾಡಿ'ಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಛಲ, ಬಲಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾಲ ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಛಲ, ಬಲಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡವರೂ ವಂಶಾವಳಿ ಬರೆಸಿಕೊಂಡು, ಕುಲದ ಕೊಳೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ.

ಕುಲಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸರಕಾಗುವ ಛಲ, ಬಲ,ಅಣ್ಮು, ಅಭಿಮಾನಗಳೆಂಬ ಮೌಲ್ಯಮಾಪಕಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಬೇರೆ ಹೊರಚಾಚುಗಳನ್ನು ಜಾತಿಕುರಿತ ಈ ಚರ್ಚೆ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. 'ಜಾತ'ನಲ್ಲದವನಗೆ ಅಧಿಕಾರ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಜಾತಿಕಟ್ಟನ್ನು ಒಡೆಯುವಂತೆ ಕಾಣುವ ಈ ಮಾಪಕಸೂಚಿ ಗುಣವಾಚಕಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಪಡುವ ವೇಳೆ, ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಘರ್ಷದ ಗುಣವು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಪೈಪೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇವು ಕಟ್ಟಲು ಹೊರಡುವುದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ತರತಮವನ್ನು ನೀಗಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಮಾನತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಆಗುಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ ಗಣತಂತ್ರವಾದಿ ಕುಲವನ್ನಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ನಮ್ಮ-ನಮ್ಮ'/'ಅನ್ಯ-ಸ್ವ' ಎಂಬ ದ್ವಿಮಾನವೈರುಧ್ಯದ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಧಾಟಿಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧರೂಪದ ಕುಲ(?)ವನ್ನು ವಿಘಟಿಸಿಯೂ, ಅಸಮಾನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೆ ಮಾನ್ಯಮಾಡುವ ಇಲ್ಲಿನ ಪರ್ಯಾಯದ ಮೂಲಚೌಕಟ್ಟು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ 'ಗಂಡ'ನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಕುಲಮಾಪಕಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಕುಲಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಗಂಡಿಗಷ್ಟೇ. ಬೀಜಮೂಲದ ಕುಲದಂತೆಯೇ, ಹುಟ್ಟುಮೀರಿದ ಗುಣಾಧಾರಿತ ಕುಲದಲ್ಲೂ ಕುಲನಿರ್ಧಾರಕ ಅಂಶ ಗಂಡಿನ ಗುಣವೇ.

ಈ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಕುಲ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪಂಪನ ಕುಲವಿಚಾರದ ಚರ್ಚೆಯ ಓದುಗಳು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕುಲ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇರುವ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಅವು ಖಚಿತಪಡಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕುಲ/ಜಾತಿ/ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಕುಲ ಮತ್ತದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ದತ್ತವಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು, ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಸಮ್ಮತಿ, ಆಕ್ಷೇಪರಹಿತ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕುಲದ ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕವಿಯ ಮಾತಾಗಿ, ಆತನ ಶಕ್ತಿ-ಮಿತಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದುಂಟು. ಕುಲಸಂಬಂಧದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ, "ಅದನ್ನು ವೈರುಧ್ಯವೆಂದು ಗಮನಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕುಲವನ್ನು ಕುರಿತ ಪಂಪನ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಅದಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ"[೨೨] ಆದರೆ ಈ ಮಿತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತೇಲಿಸಿಬಿಟ್ಟು "ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕುಲದ ಬಗ್ಗೆ, ಕರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ವಿಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪಂಪನ ಪರಕಾಯ ಪ್ರವೇಶ ಸಿದ್ಧಿಯ ಕುರುಹುಗಳು"[೨೩]ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯೆನಿಸದು.

೪.೪. ಆದಿಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆ

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯೂ ಒಂದು. ಆದರೆ ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಭಾರತಕಾವ್ಯವೇ ಇದೆ. ವರ್ಣ ವಿಭಾಗದೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮರುಸಂಘಟಿಸುವ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಭರತನ ನಡೆ ಜಾತಿಚರ್ಚೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಸರಕನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆ ಈ ಕುರಿತು ಒತ್ತು ನೀಡಿದಂತೆ ಕಾಣದು. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತಕಾವ್ಯದಂತೆಯೇ ಜಾತಿ ತರತಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೂ, 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು ಈ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದುದು ಕಡಿಮೆಯೇ ಎನ್ನಬೇಕು.

ಜೈನಮತೀಯ 'ಪುರಾಣ'ವೆಂಬ ಅನ್ಯತೆಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಿ ನೋಡಲಾದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಕೃತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ 'ಮಹಾಭಾರತ'ದ ಕರ್ಣನ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಫೋಕಸ್ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅದು 'ಪಂಪಭಾರತ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ.

ಅದೇ ತೆರನಾಗಿ ಜಾತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ಪೇಸ್ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳೆರಡರ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಬರುವ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಮಾತುಗಳು ಸಮನಾಂತರವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಲೌಕಿಕವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕುಲಾಚಾರ ಮೀರದಂತೆ ನಿಯಮನಗೊಳಿಸುವ ಸಂಗತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲೂ, ಧರ್ಮದ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಒಂದು ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ತರುವ ಯತ್ನಗಳನ್ನು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆ ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಲು ಬಯಸಿದ ಮತಪಂಥವೊಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ನಡೆನುಡಿಯಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಕಾರಣವನ್ನು ಕುಲೀನತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡುವ, ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲ ಸಂಗತಿ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಈ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಮಾನವಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆವಲಂ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸಾಮರಸ್ಯದ ಆಶಯದ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಉದಾತ್ತ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದಿಪುರಾಣದ ಹದಿನೈದನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧಾನ್ಯದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ ಓದುಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪಂಪನ ಮತಾಂತರದ ನೆಲೆಯ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಿರುವುದರ ಹೊರತಾಗಿ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮದ ಭಾಗವಾಗಿ ಜಾತಿ/ಕುಲಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಅತ್ಯಲ್ಪವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ಪಂಪನಗೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಟ್ಟ ಉದಾರಮಾನವತಾವಾದಿಯೆಂಬ ಪೀಠಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದಂತೆ ಕನ್ನಡವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇಳಿಯದೇ ಮುಂಜಾಗರೂಕತೆಯನ್ನೇ ವಹಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅದನ್ನೊಂದು ಆಗಮಿಕ ಕಾವ್ಯದ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿರಿಸಿ, ಮತಧರ್ಮದ ಕೈಪಿಡಿಯಾದ ಪುರಾಣವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು, ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮದ ಒಳಸ್ತರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಭವಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿದುಬರುವ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಭವದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ವಿಕಾಸಕಾಣುವ ಪುರಾಣದ ನಾಯಕ ಪುರುದೇವನ ಮಗನೇ, ಪುರಾಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಭವದ ಸಂಕೋಲೆಯಾದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುವುದು, ಜಾತಿಸಂಕರಗಳು ಆಗದಂತೆ ಮೇಲು-ಕೀಳಿನ ತರತಮ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾನಾಯಕನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅದಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯ ಕೊಡಮಾಡಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ಪೇಸೊಂದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಓದು ಪಂಪನ

ಉದಾತ್ತತೆಯ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಭಂಗವೊದಗುವ ಆತಂಕದಿಂದ ಇಲ್ಲವೇ, ಅದನ್ನೊಂದು ಲೋಕಾತೀತ ಕಾವ್ಯವೆಂದೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಬಿಟ್ಟುದರಿಂದ ಅಲಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜಾತಿ ವರ್ಣದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಘಟನೆಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ದಿಟ. ಆದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಚರ್ಚೆಯ ಹೊಸಸರಕುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಇವತ್ತಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿವೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕಾಲ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಸುದ್ದಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪೊಲೀಸುಗಿರಿ'ಯಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆತಂಕಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಪ್ರತಿರೋಧಿ ಸರಕುಗಳನ್ನೂ ಈ ಪಠ್ಯದಿಂದ ಪಡೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಕೌಮುದಿ ಮಹೋತ್ಸವದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ, 'ಪ್ರೇಮಿಗಳ ದಿನಾಚರಣೆ'ಯಂದು ದಾಳಿಡುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಕ್ಷಕರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಕ್ತಾರಿಕೆಯ ಮುಖವಾಡದೊಂದಿಗೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಯೂ ಆದಿಪುರಾಣವು ಓದಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಸಬೇಕಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ ಆಗಿದೆ.[೨೪] ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಾಬಲನ ಮಂತ್ರಿಗಳಾದ ಶತಮತಿ, ಸಂಭಿನ್ನಮತಿಯರಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳು ನಮ್ಮನ್ನಾಳುವ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೂತ್ರಹಿಡಿದವರನ್ನು ಆಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಥವಾ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸುತ್ತ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭಾವಳಿಯ ರೂಪದ ರಾಜಕೀಯ ಆವರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.[೨೫] ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಭೋಗವಾದ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧವಾದಗಳ ಕುರಿತ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಆದಿಪುರಾಣದೊಳಗಿನ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಸಮೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಿನ ಅಸಮಾನ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿಯರ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಪರವಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ.

೪.೫. ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು

ಸಮಾಜಜೀವಿಯಾಗಿ ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕು, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದ ಅನುಭವಗಳು ಕವಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಿನ

ಭಾಗವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪಕವಿ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಬದುಕಿದ್ದ ಸಮಾಜ ಹೇಗಿತ್ತು? ಆತನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಅಥವಾ ಕಾಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕಸತ್ಯಗಳು ಯಾವುದಿದ್ದವು? ಸಮಾಜ ಜೀವಿಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಜೀವನಾನುಭವ ಹೇಗಿದ್ದಿರಬಹುದು?–ಇವು ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಿನ ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿಗಳು. ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಹೊರಗಿನ ಮಾಹಿತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಕವಿಯ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನೂ, ಕಾವ್ಯದ ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ಪಂಪನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಬದುಕಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವೊಂದು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರಾಳವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಓದುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಓದುಗಮೂಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು, ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಭಿನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಪಂಪನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿವೆ. ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಅವರ 'ಪಂಪ'ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಜೊತೆಗಿನ ಒಡಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸೌಜನ್ಯದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಜಾತೀಯ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಆವೇಶಭರಿತವಾದ ಮೂದಲಿಕೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಪಟ್ಟಭದ್ರರ ಉಪಟಳಕ್ಕೆ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸುಧಾರಣೆಯ ಮಹಾಸ್ಫೋಟದ ಬೀಜಾವಾಪನೆಗೆ ಪಂಪನೇ ಚಾಲನೆ ನೀಡಿದನೆಂಬಂತೆ, ಬಸವಾಗಮನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶಜಾಡ್ಯವಾದ ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಕಟುಟೀಕೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ರೂಢಮೂಲರ ವಿರುದ್ಧದ ಬಂಡಾಯದ ಬೀಜಾವಾಪನೆಯನ್ನು ಅವರು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ದುರ್ಯೋಧನ, ಕರ್ಣರ ಪ್ರತಿಮಾತುಗಳು ವ್ಯಾಸಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದಾಗಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬಸವರಾಜು ಅವರ ಮೇರೆಗೆ ವೈದಿಕರೊಂದಿಗಿನ ಪಂಪನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. ಬಸವರಾಜು ಅವರ ಲೇಖನದ ಹಿಂದೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ೭೦ರ ದಶಕದ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿ, ನಿರಂಕುಶಾಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜೆ.ಪಿ ಚಳವಳಿ, 'ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲು ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಬಾಳು' ಎಂಬ ಕುವೆಂಪು ಬಿತ್ತರಿಸಿದ ಧ್ಯೇಯವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನಗಳಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಜಾತಿವಿನಾಶ ಚಳುವಳಿ, ಶೂದ್ರ–ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಘರ್ಷದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒಳಸುಳಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವೂ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ

ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಗುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನೋಧರ್ಮದ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗಿನ ಓದುಗಳಿಗೆ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಈ ಓದುಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಗು ಹೋಗುಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಪಂಪನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿ, ಆತನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಮೀರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೈನಮತದೊಳಗಿನ ತಂಗುವಿಕೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಆತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ ಜಾತಿ, ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮದ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಎರಡೂ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ಅಂಶಗಳು ಮೇಳೈಸುವಂತಾಯಿತೆನ್ನುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ತಂದೆ "ತಜ್ಜಾತಿಯನುತ್ತರೋತ್ತರಮೆ ನೆಗಟ್ಟಿ"ದನೆನ್ನುವ ಪಂಪನ ಹೇಳಿಕೆಯ ಕುರಿತಂತೆ, ಆರಂಭದ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಸಮ್ಮತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದಾಟಿಕೊಂಡುಬಿಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಜೈನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ನೋಟಕ್ರಮಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಂಪನಾ ಅವರ "ಪಂಪನ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು, ಜಾತಿಯ ತರತಮವನ್ನು ಉಸಿರಾಡುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದಿಂದ ಜಾತಿಯಿಲ್ಲದ ಜೈನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಉತ್ತಮದಿಂದ ಉತ್ತಮಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ನೆಗೆತವೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈನವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯಾದುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾದುದೆಂಬ ಸ್ವಧರ್ಮ ಪ್ರೀತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಉತ್ತಮ, ಶ್ರೇಷ್ಠ, ವಿಶಾಲ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲದೆ, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅಂತರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ 'ಕಷ್ಟದಕುಲ' ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನ ಒಳನೋಟಗಳು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಬಾರದಾಯಿತು ಎಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವರು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ವಿರಳವಾಗುತ್ತಿರುವ ಅಂತರ್ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನೇ ಇದರ ಕಾರಣವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದೋ ಏನೋ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಓದುಗರು ಸೇರಿರುವ ಮತೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಭಾಗವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು.

ಆದರೆ ಇದೇ "ತಜ್ಜಾತಿಯನುತ್ತರೋತ್ತರಮೆ ನೆಗಟ್ಟಿ"ದ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಪಂಪನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು, ಜಾತಿಮೀರಿದುದರಿಂದ ಪಂಪನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ಸೃಜನಾತ್ಮಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕುರಿತಂತೆಯೂ ಕನ್ನಡದ ಓದು ಚರ್ಚಿಸಿದೆ.

ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಮಾರ್ಗ-೧ ರಲ್ಲಿನ 'ಪಂಪನ ಪರಿಸರ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿವೇಕಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನೋಭಾವದ ಮತಾಂತರವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಪಂಪನ ಬದುಕು ಹಾಗೂ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಪಡೆದ ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಮತಸಂಘರ್ಷವೊಂದನ್ನು ಊಹಿಸುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೇರೆಗೆ ಮತಾಂತರದಿಂದಾಗಿ ಪಂಪ ಜಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠರ ಉಪಟಳವನ್ನನುಭವಿಸಿದವನು. ಕೆ.ವೈ ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಬರೆದ 'ಪಂಪಭಾರತ' ಎಂಬ ಸೃಜನಶೀಲ ನಾಟಕ ಕೃತಿಯೂ ಪಂಪನಿಗೆ ನಿಜಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹದೇ ಸಂಕಟ ಎದುರಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಜೀವ ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಂಪ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಈ ವಾದರಿಂಉ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನನುಭವಿಸಿರಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಎನ್.ಎಸ್.ತಾರಾನಾಥ ಅವರು ಧರ್ಮಪುರ ಹಾಳಾದುದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ ಅವರ 'ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು' ಲೇಖನದಲ್ಲೂ ಈ ಸಂಘರ್ಷದ ನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಇದೆ.

ತನ್ನ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಮತಮೀರುವಿಕೆ ಕುರಿತಂತೆ ಪಂಪನ ನಿಲುವೇನು? ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಪಂಪ ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೇನಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾದುದು. ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರವು ತನ್ನ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಉತ್ತಮಿಕೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟುದಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪಂಪನಲ್ಲಿ, "ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಇವನಿಗೆ 'ಬೆಸ್ಟ್ ಆಫ್ ಬೋತ್' ಅದೂ ಬೇಕು ಇದೂ ಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.........ಆದರೆ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯನಾದಾಗ....ಗುಣದಿಂದ ಕುಲವನ್ನು ಅಳೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ'"[೨೬]ಪಂಪ ತನ್ನನ್ನು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿವಾದಿ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ತೋರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಿ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರದು. ಅವನ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುಲಧರ್ಮಗಳು ಅರ್ಥವಿಹೀನವಾದವು ಎಂಬ ಅರಿವು ಇದ್ದುದರಿಂದಲೇ, ಜಾತಿವಿಂಗಡಣೆಯ ಅರ್ಥಹೀನತೆಯನ್ನು ಆತ ಪಾರಂಪರಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವೆಯೇ ಬದುಕಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗೆ ಸವಾಲೆಸೆಯಲು ಬಹಿರಂಗ ಅವಕಾಶಪಡೆಯದ ಕೆಳವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕನಕನಿಗೆ 'ರಾಗಿಯ ಮೂಲಕ ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು' ಒದಗಿಬಂದ 'ರಾಮಧಾನ್ಯಚರಿತೆ'ಯನ್ನು ಅವರು ಕುಲಚರ್ಚೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ 'ಪಂಪಭಾರತ'ದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಲಾಭಿಮಾನ ತೋರುವ ಪಂಪ, ಸಾಮೂಹಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಜಾತಿ ವಿಂಗಡನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದನೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಪಂಪನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿ ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಆತನಿಗಿದ್ದ ಸಂಬಂಧ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕನೆಲೆಯ ಓದಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಹೆಚ್.ಎಮ್.ಚನ್ನಯ್ಯ ಅವರ "ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಅರಿವು" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನವಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಗುಣಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ ಎಡವಾದಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದೂ, ನವ್ಯಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕೃತಿಶಿಲ್ಪದ ಪರಿಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಈ ಲೇಖನ, ಕವಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಯಶಸ್ಸಿನ ಕುರಿತೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ. ಕವಿಯು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತ ಮತ್ತು ಓದುಗ ವಲಯವಾದ ಪಂಡಿತರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದವನಾಗಿ, ಅವನ ಧೋರಣೆಯು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಧೋರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕವಿಯದೇ ಆದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ರಾಜಕೀಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಅರಿವು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಸಮಾವೇಶಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪಂಪನದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಲೇಖನದ ನಿಲುವು. ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ಓದಿನ ಹಿಂದೆ ೭೦ರ ದಶಕದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಓದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವ ನವಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಹಮತಕ್ಕಿಂತ, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಚನ್ನಯ್ಯ ಅವರ ನಿಲುವಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್ ಅವರ, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ: ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ "ಅರಿಕೇಸರಿ ರಾಜನಾದ್ದರಿಂದ, ಪಂಪ ಬಾಯಿಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು, ಅಂದಿನ ಆಳುವವರ್ಗದ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿದ್ದ ಎಂಬ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆ ಇಂಥ ಮಾತಿನಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಇದು ತೀರಾ ಆಧುನಿಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡವನ್ನು, ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಿಯನ್ನಳೆಯಲು ಬಳಸುವ ಆತುರದಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಮಾದ"[೨೭]ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಲೇಖನದ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೆನ್ನುವಂತೆ, "ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ನಿರೀಕ್ಷೆಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ನಿರೀಕ್ಷೆಯೇ ಗೊಂದಲಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆಯೇ? ಅಥವಾ ಆ ನಿರೀಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕ ಪುರಾವೆಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲವೇ? ಎಂಬುದು ಇಡೀ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಂತಿಲ್ಲ"[೨೮] ಎಂಬುದು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ ಎಸ್.ಎಸ್.ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕಿ.ರಂ ನಾಗರಾಜು ಅವರು 'ರಾಜನಿಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ" ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ, "ಒಬ್ಬ ಕವಿ ರಾಜನಿಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇವಲ ಆಶ್ರಯ–ಆಶ್ರಿತ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು

ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವನ ಕಾಲದ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರಿಯಾವರ್ತನೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮೂಲಕ ಆ ಕಾಲದ ವಾಸ್ತವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಮುಂದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ."[೨೯]ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಕವಿಪಂಪನ ಈ ನಿಷ್ಠೆ ತನ್ನ ಆಳುವ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದಲ್ಲಿ ನಾಡು, ನುಡಿ, ನಾಡಿನ ಜನತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಭಿಮಾನವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ "ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ"[೩೦] ಎನ್ನುವ ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು, ".ಪಂಪನಂಥ ಶ್ರೇಷ್ಠಕವಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳ ಧ್ವನಿ ಏನು ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಹೋರಾಟ, ದೇಹತ್ಯಾಗವಂತೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಕರ್ಮವಾಗಿ ಅವು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಇದನ್ನು ಮೀರಬೇಕಾದ ದೇಹದಿಂದ ಜೀವಚೈತನ್ಯದೆಡೆಗೆ, ಅರಿವಿನ ಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮುಖ್ಯ ಧ್ವನಿಯಾಗಿದೆ."[೩೧] ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ-ಆಶ್ರಿತ ಸಂಬಂಧದ ಸರಳಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ರಾಜತ್ವವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರು, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ: ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಂಡ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ನಿರಂಕುಶಮತಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಆತನದು ಅಧೀನ ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೈನಧರ್ಮ ಹೇಳುವ ಹಿಂಸೆಯ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಯುದ್ಧಪರವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಜೈನಧಾರ್ಮಿಕ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಚ್.ಆರ್.ಅಮರನಾಥ್ ಅವರ 'ಪಂಪಭಾರತದ ನೈತಿಕವಿನ್ಯಾಸ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ 'ಪಂಪಭಾರತ: ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಓದಿದಾಗ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ವನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟ, ಸೆಣಸಾಟ, ಕಾದಾಟದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, "ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವೂ ದೊಡ್ಡದಲ್ಲ ಅದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾದದ್ದು ಬೇರೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಂವೇದನಾ ಸಂಸ್ಕಾರ ಅರಿಕೇಸರಿ-ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದೊಳಕ್ಕೆ ನೆಯ್ಗೆಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಿ.......ಜೀವಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹಿರಿದಾದ ವಿಕಾಸಸ್ಥಿತಿಗೆ, ಶಿಖರಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಾಗುವ, ಮಾಗುವ ಸತ್ವಾಂಶ, ಚೈತನ್ಯಾಂಶ ಇದೆ"[೩೨] ಎಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಶಯವುಳ್ಳ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಯೇ

ಗುರುತಿಸುವ ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕರ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿಯದೇ ಆದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ರಾಜಕೀಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಸಮಾಪನಗೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹೊಂದಲಾರದುದನ್ನೇ ಈ ಮಾತುಗಳು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕವಿಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರವು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಮತ–ಪಂಥಗಳ ಕುರಿತು, ಆಶ್ರಯದಾತನ ಕುರಿತು ಕವಿ ಹೇಳಿದ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಈ ನಡುವೆ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪಂಪನ ಬದುಕು–ಬರಹಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು, ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆದು ಬಂದ ಸಂಘರ್ಷ ಪರಂಪರೆಯ ಅಮಾನವೀಯ ಮುಖವೊಂದನ್ನು ತೋರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಇವೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಒಳಮಾತುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಕವಿಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಮುಖೀ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಯತ್ನಗಳು ಕವಿಯನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಹೊಗಳುವ ಅಥವಾ ಅಪರಾಧಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಈ ಅತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಓದುಗಳು ಪಂಪ ಹಾಗೂ ಆತನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತೆರನಾದ ಪುರೋಗಾಮಿ, ಜೀವಚೈತನ್ಯಪರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಸಮಕಾಲೀನ ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ.

೪. ೬ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ನಿರೂಪಣೆಗಳು

ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು 'ಲೌಕಿಕ', 'ಆಗಮಿಕ'ವೆಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಭಜನೆ, ಲೌಕಿಕವೆಂದುದನ್ನೇ 'ಸಮಸ್ತಭಾರತ'ವೆಂದು ಕರೆದುದಲ್ಲದೆ, ಅದು ಅರ್ಜುನನೊಂದಿಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿದ 'ತಗುಳ್ಚಿ ಹೇಳುವ' ಕ್ರಮದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಘೋಷಣೆಗಳು ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ, ಅದರ ಮೌಲ್ಯಪರಿಭಾರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮರುರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕವಿ ತನ್ನಕಾಲದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿರುವನೆಂದೇ ನಂಬಿ, ಕವಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕೈದೀವಿಗೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದವು. ಪಂಪನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಇಡಿಯಾಗಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿ, ಸಮಸ್ತಭಾರತವನ್ನು ಸಮೀಕೃತ ಭಾರತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಕವಿಗೆ ಸಿದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ದಕ್ಕಿದೆಯೆಂದು ನಂಬಲಾದ ಆ ಕಾಲದ

ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸರಕುಗಳಾಗಿ ಅರಿಕೇಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಸಂಬಂಧಿ ಆಚರಣೆಗಳು, ಯೋಧರ ಬಿಡಾರಗಳ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು, ಯುದ್ಧಸಂಬಂಧಿ ವಿವರ ಮತ್ತು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು, ಸೂಳೆಗೇರಿ ಮತ್ತು ಬೇಟೆಯ ವಿವರಗಳು, ಕುಲಸಂಬಂಧಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡುದಾಗಿ ಪಂಪನಕುರಿತ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗಿನ ಓದುಗಳು ಭಾವಿಸಿದುವು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಓದುಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಶಾಸನೋಕ್ತ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ತಾಳೆಹಾಕಿ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಓದುಗಳು. ಈ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಓದಿನ ಮಾದರಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೂ ಒಳಪಡಿಸಿತು.

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗತಕಾಲದ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರುವ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ನಡೆಸಿವೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನೇರವಾಗಿ ಪಂಪನ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪಂಪನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತವುಗಳು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ, ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೆಂದೇ ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮಿಕ್ಕವನ್ನು ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ಈ ಬರಹಗಳು ಕಾಲವೊಂದರ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು, ಪುನರ್‌ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯ ಓದುಗಳು. ಕುಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುವಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವಿನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ, ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಈ ಓದುಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಬಿಡಿಘಟಕಗಳಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವವು ಪಾರಂಪರಿಕ ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರದ ನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅವು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಆ ಕೇಂದ್ರದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣದ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಈ ವಿವರಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಇವು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೌಲ್ಯಸಮೃದ್ಧ ಗತದ ಮುಖ್ಯಚಹರೆಯಾಗಿರುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗತನವಿಲ್ಲದ ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜಸ್ಸು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಗತವನ್ನು ಕ್ಷಾತ್ರ ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎರಕಹೊಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಹಾತೊರೆಯುವ ಈ ಓದುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಕ್ಷೆಯ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ಯುದ್ಧ, ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳೇ ಆದ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು ವೀರಯುಗವಾಗಿ

ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವೀರದ ಋಜುವಾತಿನ ನಿಕಷವಾದ ಯುದ್ಧವೇ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಗುಹೋಗಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಪಂಪನ ಸಮಾಜವೆಂಬುದು ಸೈನಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಸಮಾಜವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗೀದಾರನಾಗಿ ಗಂಡು ಹಾಗೂ ಗುಣಪರಿಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪೌರುಷಗಳು ಈ ಓದುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಸಂಗತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ವೀರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಯಾವುದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಯುವ ಆಯುಧಗಳಾಗುತ್ತವೆಯೋ, ಆ ರಾಜಕೀಯಶಕ್ತಿ(ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ)ಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿಯಂತ್ರಕ ಮತ್ತು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದನ್ನು ಇವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಘಟನಾವಳಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಓದುಗಳಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಕಾರಣಶೋಧದ ಮಾದರಿಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ.

ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ 'ನಾಡೋಜಪಂಪ', ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಪಂಪಭಾರತ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರ', 'ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ', 'ಸಾಮಾಜಿಕಪ್ರಜ್ಞೆ: ಮಾರ್ಗಕವಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ' ಇತ್ಯಾದಿ ಲೇಖನಗಳು, ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ 'ಪಂಪನ ಐತಿಹಾಸಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ', 'ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೀರರ ಮರಣಚಿತ್ರ', 'ಪಂಪಭಾರತದ ಒಂದು ನಂಬಿಗೆ-ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ', 'ಪಂಪನ ಪರಿಸರಗಳು', 'ವೀರಸಿದ್ಧಾಂತ', 'ನನ್ನಿಯೊಳಿನತನಯಂ' ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಎಚ್.ಎಂ.ಚನ್ನಯ್ಯನವರ 'ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಅರಿವು', ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಅಧ್ಯಯನದ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು', ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜು ಅವರ 'ರಾಜನಿಷ್ಠಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯಮನುಷ್ಯ', ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲದೆ ಡಾ.ಬಿ.ಎಸ್.ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಜಿ.ಎಸ್ ಕಾಪಸೆ, ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್, ರಾಗೌ, ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪಂಪನ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮುಳಿಯ ಅವರು ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಯೆಂದು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಕರೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಭಾರತಯುದ್ಧಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತಳುಕುಹಾಕಿ 'ಸಮಸ್ತಭಾರತ'ವನ್ನು 'ಸಮಾಸೋಕ್ತಿಯ ಭಾರತ'ವಾಗಿ, ಸಮಕಾಲೀನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಮೀಕರಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು ಯುದ್ಧೋತ್ಸಾಹದ ವೀರಯುಗವಾಗಿ, ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ವೀರವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಳಿಯ ಅವರ ಈ ಸಮೀಕರಣ ಯತ್ನವನ್ನು ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಕಲಬುರ್ಗಿ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಮುಂತಾದವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪಂಪನ ಸೂಚನೆಯನ್ನು

ಅನುಸರಿಸಿ ಹೋಲಿಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಹುದೂರ ಎಳೆದೂ ನಕುಲ, ಶಲ್ಯ, ದ್ರೋಣ ಮುಂತಾದ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಮೀಕರಣ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಗುರಿಮುಟ್ಟಲಾರದೆ ಹೋದುದನ್ನು ಮುಳಿಯ ಅವರೇ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಡುವೆ ಮುಳಿಯ ಅವರ ಈ ಚರ್ಚೆ ಆಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯಿಂದಲಾದರೂ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಪ್ರಭುಸಮಾಜವೊಂದರ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಯುದ್ಧವನ್ನು ಆ ಸಮಾಜದ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರ ದೇಸಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣದ ಇನ್ನಿತರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆ, ಬೇಟೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅವರೇನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಪಂಪನ ಕಾಲಮಾನವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಪಂಪನ ಐತಿಹಾಸಿಕ–ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾ, ಪಂಪಭಾರತವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಇತಿಹಾಸದ ಪಡಿನೆಳಲಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮುಳಿಯ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪನಗೆ ಕಾಳಗದ ಕಥೆಗಿಂತ ಸಮಾಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ಆಚರಣೆ, ಸಂವೇದನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬಂತೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ದೇವಾಲಯ ರಚನೆ, ತಟಾಕ ನಿರ್ಮಾಣ, ಯುದ್ಧ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು, ವೇಳೆವಾಟಿ–ಜೋಳವಾಟಿ, ವೀರಜೀವನದ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ರಾಜಕೀಯ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆಯೋ, ಅವುಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಆತನ ತಗುಳ್ಚಿ ಹೇಳುವುದರ ಸಾರ್ಥಕತೆಯಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು "ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಬಿತ್ತಿಬೆಳೆದು, ಪ್ರಾಚೀನಭಾರತವನ್ನು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಪಂಪ"[೩೩] ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಕಾಳಗದ ಗಡಿದಾಟಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ "ಪಂಪಭಾರತದ ಒಂದುನಂಬಿಗೆ–ಒಂದುಮೌಲ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲೂ, 'ವೀರಸ್ವರ್ಗ' ಮತ್ತು 'ಜೋಳವಾಳಿ'ಯಂತಹ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳಲ್ಲೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಕಾಲದೇಶದ ಎಲ್ಲರ ಮೌಲ್ಯ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದೆ. "ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೀರರ ಮರಣಚಿತ್ರ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವೂ ವೀರತ್ವವೆಂಬ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾಡಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಮ್ಮೆಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಲಿಷ್ಠಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತದರ ಸೇನಾನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ವಿಚಾರಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾರಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಶಾಸನಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ

ಸರಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಮುದ್ರೆಯೊತ್ತುವ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ವೀರಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೀರ್ತನಾ ಮಾದರಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು ಆದರ್ಶಮೌಲ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೀರಯುಗವಾಗಿ, ಪಂಪಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಆ ಕಾಲಮಾನದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸ್ಥಿರಸಮಾಜವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾದ ಅವರ 'ಪಂಪಭಾರತ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರ' ಮತ್ತು 'ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು. ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅವರು ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿ, ಕವಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಗ್ರಾಹಕ, ಪಾಲಕ, ಪ್ರಸಾರಕನಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಈ ಎರಡೂ ಲೇಖನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವಿರುವುದು ಅವರೇ ವಿವರಿಸುವಂತೆ, "ಯಾವ ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಆದರ್ಶಗಳು ಒಟ್ಟು ಜನ ಜೀವನವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತವೆಯೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಥವಾ ಆಗಲು ಒಂದು ಕಾಲದ ಜನಾಂಗ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತದೆಯೋ, ಯಾವ ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೆ ಉಳಿದ ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಆದರ್ಶಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಉಂಟೋ"[೩೪] ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ. ಹೀಗೆ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದರೇನೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಪಂಪನ ಸಮಾಕಾಲೀನ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ನನ್ನಿ, ಜಸ, ಬೀರ, ಚಲ, ಅಭಿಮಾನ, ಪತಿಭಕ್ತಿ, ಚಾಗ, ಶೌಚ, ಶರಣಬ್ಬಗೆ ಕಾವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೀರ ಮತ್ತು ಚಾಗಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಿ ಮೌಲ್ಯಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಏನೆಂದರೆ ಸ್ಥಿರಸಮಾಜವೂ, ಉತ್ಸಾಹ ತುಂಬಿದುದೂ ಆದ ಅದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ಹುಯ್ಯಲು, ಗೋವುಕಳವು, ಊರ ಮೇಲಿನ ದಾಳಿಗಳಿದ್ದುವು! ವೀರವನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೇಡಿನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ, ಅದನ್ನೊಂದು ಮೌಲ್ಯಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸಮಾಜವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನಿಸಿಲ್ಲ. ದಾಳಿ-ಕಳವು-ಅಪಹರಣ-ಹೆಣ್ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ಹಲ್ಲೆಯಂತಹ ಘಾತುಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಲೇ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವರು ಇಡಿಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅವುಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ವೀರ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಆ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಗಮನವೆಲ್ಲಾ ಅದರ ಎದುರಾಳಿಯಾಗುವ ವೀರದ ಕಡೆಗಷ್ಟೇ ಇದೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಘಾತಗಳ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದ್ದೂ ಅದೊಂದು ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲದ

ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲವಾಗಿ ಪರಿಭಾಷಿತವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅವರು ಶಾಸನ, ಕಾವ್ಯಗಳೆಂಬ ಲಿಖಿತಪಠ್ಯಗಳು ಕೊಡುವ ವರದಿಗಳ ಬೇಕಾದ ಮುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಯುಗಧರ್ಮ, ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರ, ಹೋರಾಟ–ತ್ಯಾಗ ಇಂತಹ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಅಲಂಕಾರಿಕ ಬಳಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿಯವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, "ಪಂಪನು ಮಾಡಿದ ಪಾಸ್ಟ್‌ಫಾರ್‌ವರ್ಡ್ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯನ್ನೆ ನಾವು ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪಂಪನ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಾ......'ಪಂಪನ ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರ'–ಎಂಬ ಹರಿಕಥೆಯನ್ನು ದೇವಿಯುದ್ಧದ ಕತೆಗಳಂತೆ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಹೇಳುತ್ತಿರಬೇಕೇ?"[೩೫] –ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗೊಂಡ ಓದಿನ ಮಾದರಿಗಳು. ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಇದು ಗತವನ್ನು ನೆನೆದು ಮೈದುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಸರಳ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಮಾದರಿಯೊಂದರ ಮರುಸಂಘಟನೆಯ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ.

ಇಡಿಯ ಗತವನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬರಲಾದ ಘಟನಾವಳಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ತಮ್ಮ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಅಧ್ಯಯನದ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯುದ್ಧ, ಹೋರಾಟಗಳ ಫಲಿತರೂಪವಾದ ವೀರವನ್ನು ಯುಗಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾದ ಓರಿಯೆಂಟಲ್ ನಿರ್ವಚನಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಓರಿಯೆಂಟಲ್ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ನಿರೂಪಣೆಯಂತೆ ಭಾರತವೆಂಬುದು ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಜಡಗೊಂಡ ಪುರಾತನ ಮಾದರಿ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇಲ್ಲದ, ಬದುಕಿನ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮಾದರಿ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರ ನೀಡಲು ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಓರಿಯೆಂಟಲ್ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನೆ ಸರಳವಾಗಿ ಅನುಕರಿಸಿದರು. ದಾಖಲೆಯಾದ ಘಟನಾವಳಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕಘನ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಹೊರಟ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ(ಎಂಪಿರಿಸಿಸ್ಟ್) ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮಗಳು ರೂಢಿಗೆ ಬಂದವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ "ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸರಳೀಕರಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದವು. ಒಂದನೆಯದು, ಶಾಸನಗಳ ವಿವರಗಳೇ ಖಚಿತವಾದ ವಿವರಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು, ಹಾಗೂ ಎರಡನೆಯದು, ಈ ವಿವರಗಳು ರಾಜನ ವೈಭವದ ವಿವರಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುತ್ತ ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು."[೩೬] ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ ರಾಜ ಆಳ್ವಿಕೆಯ, ಹೋರಾಟದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಾಗಿ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ

ಹಳೆಯದೂ, ವೈಭವಪೂರಿತ ಮಾರ್ಗವಿನ್ಯಾಸದ್ದೂ ಆಗಿರುವಂಥದ್ದು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೋ ಆಗಿರುವುದುಂಟು. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಈಗಿನ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ.[೧೩೭] ಹೀಗೆ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟವರಿಗೆ ಈ ಕಾಲವು ವೀರರ ಕಾಲವೆಂದೂ, ಅ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವೀರಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೇ ಕಂಡಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ರಾಜತ್ವದ ವೈಭವವನ್ನು ತೋರುವ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯನೆಲೆಯಾದುದನ್ನು ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದು ವೀರ, ತ್ಯಾಗದಂತಹ ಸೈನಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಉದ್ದೀಪಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಡಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪುಟ್ಟ ಪುಟ್ಟ ಪಾಳೇಪಟ್ಟುಗಳು ಉದಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಬದುಕುವ ರಾಜಸತ್ತೆ ಮತ್ತದರ ಒಡನಾಡಿಯಾದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಶಕ್ತಿಗಳು, ಪಾಳೇಗಾರೀ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಸೇನೆಯನ್ನೆ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವು. ಪಂಪನಕಾಲವು ದೊಡ್ಡ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳ ಅಳಿವಿನೊಡನೆ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟವೆಂದೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ರಾಜಸತ್ತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡನಾಡಿಯಾದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಸಾಯುವ ಆತ್ಮಬಲಿಯ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ವೀರಮೌಲ್ಯವೆಂದು ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ಸಾರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ರಾಜಸತ್ತೆಯು ತನ್ನ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಸಾರಿದ 'ವೀರತ್ವ'ವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲು ನೆಡಿಸಿದ ಶಾಸನಗಳ ಲಿಖಿತ ಆಧಾರಗಳನ್ನೇ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಶೋಧದ ಓದುಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದುವು. ಜನಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಳದನಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಶಾಶನಗಳಂತೆ ಆಸ್ಥಾನಕರ್ಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಇಡಿಯ ನಾಡಿನ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಿದ ಕನ್ನಡದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಓದುಗಳು ಗತವನ್ನು, ಉಳಿದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮರೆಸಿದ ವೀರಯುಗವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯೊಂದರ ಪ್ರೇರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಯುಗವನ್ನು ಉತ್ಸಾಹತುಂಬಿದ ವೀರಯುಗವಾಗಿ ವಿಶೇಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸುವುದು ರೂಢಿಯಾಯಿತು.

೪.೭ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದು ಮತ್ತು ಆಹಾರದ ಚರ್ಚೆ

ಆಹಾರವೂ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಭಾಗವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ವೃತ್ತಿ, ಯುದ್ಧ, ವ್ಯಸನಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವೇ

ಆದ ಆಹಾರದ ಬಗೆಗೆ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ? ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಓದುಗಳು ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆಹಾರಾಚರಣೆಯ ಕುರಿತು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ? ಆಹಾರಕ್ರಮಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿರುವ ಕಣ್ಮರೆಗಳು ಯಾವುವು? ಯಾಕಿವೆ?–ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಆದರೆ ಪಂಪನ ದೇಸಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಸುಬುಗಳದೇಸಿ, ಆಚರಣೆಯ ದೇಸಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಂತೆ, ಪಂಪನಲ್ಲಿರುವ ಆಹಾರದ ದೇಸಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಆಸಕ್ತಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗೋಚರವಾದಂತಿಲ್ಲ. ಕುಲದ ಕುರಿತಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕನ್ಯಾಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಆಹಾರಾಚರಣೆಯ ಈ ಗೈರುಹಾಜರಿಯನ್ನು ಗಮನಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ತೊತ್ತಿನಮೊಲೆವಾಲ'ನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಪಮಾನೀಕರಣದ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ತೋರುವ ಪ್ರಭುತ್ವವಿರೋಧಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿಯೂ ಅವು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ತೊತ್ತಿನ ಮನೆಯ ಕೂಳು, ತೊತ್ತಿನ ದೇಹದ 'ಮೊಲೆಹಾಲು'ಗಳೆಂಬ ತುತ್ತುಗಳ ನೀಚೀಕರಣವನ್ನು ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ, ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿರುವುದು ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಉಚ್ಚ–ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ಗುಣಮಾಪಕವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆಹಾರ ವೈವಿಧ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯ ಕುರಿತಂತೆಯೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಪಂಪನ ಓದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಚ್ಚರಿ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ಬಳಸುವ ಆಹಾರದ ಕುರಿತಾದ ಅವಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಗಳು ಪಂಪಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಢಾಳಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾಂಸಾಹಾರ ತಿಂದರೆ ತಾಮಸಿಗರಾಗುತ್ತಾರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಬಿತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಚಿವ ಸಂಪುಟದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ, ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಖಾತೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಂತೆ 'ಕ್ಯಾತೆ ತೆಗೆದ' ಉದಾಹರಣೆ ೨೦೧೩ರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ ತಾಜಾಸುದ್ದಿ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವವರ ಜೊತೆಗೆ ಕುಳಿತು ಉಂಡರೂ ಜಾತಿ ಕೆಡುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಬಡಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ ಎಂದು, ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಆಡಳಿತವಿರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ!(೨೦೧೩ರ ಜೂನ್ ೧೨, ೧೪ರಂದು ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವರದಿಯಾದ ಉಡುಪಿಯ ಮಾಧ್ವಪೀಠಗಳಲ್ಲೊಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪೇಜಾವರಸ್ವಾಮಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ). ಆಹಾರ ವರ್ಜನೆಯ ಕುರಿತ ಸಮ್ಮತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಥಿಕರೂಪಗಳ ಮೂಲಕ ಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಾಥಮಿಕಶಾಲೆಯ

ಮಕ್ಕಳ ತಟ್ಟೆಗೆ ಜೀಳಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಪೋಷಕಾಂಶಯುಕ್ತ ಮೊಟ್ಟೆಯ ತುತ್ತು ಕಸಿದುದು ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೇ. ಹಸುವಿನ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವ ನಿಸರ್ಗ ರೂಢಿಯನ್ನೇ ಮರೆತು ಮೈದೋರುವ ಟೆಕ್ಸ್ಟ್‌ಬುಕ್ಕಿನ ಹುಲಿಯ ಹೊಸ ಅವತಾರವಂತೂ ಈ ನೆಲೆಯ ತಾಜಾ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲೊಂದು!? ಹೀಗೆ ಆಹಾರಕ್ರಮದ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಣ-ಸಾತ್ವಿಕೀಕರಣಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟವಿದು. ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಶುದ್ಧ ಶಾಖಾಹಾರಿ ಹೋಟೆಲ್ಲುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧ ಮಾಂಸಾಹಾರಿ ಹೋಟೆಲ್ಲುಗಳಿಲ್ಲ. ಮಾಂಸಾಹಾರ ಎಂದರೇನೆ ಮಲಿನ, ಹೊಲಸು ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆಟ್ಟು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಡಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಮುಜುಗರಪಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ. ಆಹಾರದ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯ ಮಾಡಲಾಗದೆ, ಸರ್ಕಾರಿಶಾಲೆಯ ಬಡಮಕ್ಕಳ ತಟ್ಟೆಯ ಒಂದು ಮೊಟ್ಟೆಯನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಅಸಹಾಯಕತೆ ನಮ್ಮದು. ಆದರೆ ಇದು ದಿಢೀರಾಗಿ, ದುತ್ತನೆ ಸಂಭವಿಸಿದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲ. ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ-ತಾಮಸ ಎನ್ನುವ ತರತಮವನ್ನು ರೂಢಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಋಷಿ-ರಾಕ್ಷಸ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಆರಂಭಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಈ ವೈದಿಕಜನ್ಯ ಆಹಾರಾಧಾರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಭಜನೆಯ ಹಂತದ ನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದ ಜೈನಧರ್ಮವೂ ಸಸ್ಯಾಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಕಠೋರವಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿತು. ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯೂ ಇದಕ್ಕೇ ನೀರೆರೆಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಬಳಕೆಯ ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ಅಕ್ಷರ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊರಗಿರಿಸಿತು. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಓದುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಂಶದ ನೆರಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಆಹಾರಪದ್ಧತಿ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಪಂಪ ಉಕ್ಕುವ ನೆತ್ತರೊಂದಿಗೆ ಪೌರುಷವುಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವ ವೀರರಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸೇನೆಯ ಶಿಬಿರ ಮತ್ತವರ ಹೆಂಡಂದಿರ ಪೌರುಷವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ವೀರಯುಗದ ಬರಹವಾಗಿಯೇ ಆ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಮೈದುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯುದ್ಧದ ಮುನ್ನಾದಿನ ಅವರು ಏನು ತಯಾರಿ ಮಾಡಿದರೆಂಬಲ್ಲಿಯ ವಿವರಗಳಾಗಿ ಮಲಗುವ, ಮಾತಾಡುವ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇನೆಯ ಶಿಬಿರ, ಸಮಾಜದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆಹಾರದ ರೂಢಿಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಆತನ ಕಾವ್ಯವು ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಸಮಾಜದ ಮುಖಬಿಂಬವೆಂದೇ, ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯೆಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜ ಕೇವಲ ಕೆಲವು ಆಯ್ದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗಷ್ಟೇ ಬದುಕುವುದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ತಿನ್ನುವ ಅನ್ನ ಮತ್ತದರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಪ್ರಪಂಚದ ಸುಳಿವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆತನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರಾಚರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಲಗತ್ತುಗೊಳ್ಳುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಗುಹೋಗುಗಳಲ್ಲೊಂದೂ, ರಾಜರುಗಳ ಸಪ್ತವ್ಯಸನದಲ್ಲೊಂದೂ ಆದ ಬೇಟೆ ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಸೂಳೆಗೇರಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಲಗತ್ತುಗೊಂಡು ಬರುವ ಕಳ್ಳುಡಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗ ಇನ್ನೊಂದು. ಸಸ್ಯೇತರ ಆಹಾರಮೂಲದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅವಕಾಶವಾದ ಬೇಟೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಷ್ಟಾದಶ ವರ್ಣನೆಗಳ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಬೇಟೆಯನ್ನು ವಿನೋದದಾಚೆಗಿನ ಆಹಾರಕ್ರಮ ವೈವಿಧ್ಯೋತ್ಪಾದಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಳ್ಳಿನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲೂ ಕಳ್ಳಿನ ಬಗೆ ಮತ್ತು ರುಚಿವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ತರುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಹವರ್ತಿಯಾಗುವ 'ಕೇರಿಯ ಆಹಾರ'ವನ್ನು ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕರ್ಣನನ್ನು ಮೀಂಗುಲಿಗನೆಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾವ್ಯ, ಮೀಂಗುಲಿಗರ ಆಹಾರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದುರ್ಯೋಧನನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ತರುವ ತೊತ್ತಿನ ಮನೆಯ ಕೂಳಿನ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ತಳಮೂಲದ ಆಹಾರದ ತುಚ್ಛೀಕರಣಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಚ್ಚರಿ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲ, ಕಾರಣಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಆಹಾರ ವೈವಿಧ್ಯದ ಕುರಿತ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಕೊರತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಓದುಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಭೀಮ-ಹಿಡಿಂಬೆಯರ ನರಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ದ್ವಾದಶಾಶ್ವಾಸದದಲ್ಲಿ ಹಿಡಂಬೆಯೊಂದಿಗೆ ದುಶ್ಶಾಸನ ಮಾಂಸಭಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಭೀಮ ಆಕೆಗೆ ಅದರ ರುಚಿ ವಿವರಿಸಲು 'ತನಿಗಬ್ಬಿನ ಸಮೀಕರಣ' ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾಂಸದ ರುಚಿಗೆ ಕಬ್ಬಿನ ಸಿಹಿಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುವುದೇ ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ! ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಈ ಸಮೀಕರಣದ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸದೆ, ರಸೌಚಿತ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ರೌದ್ರದ ಲಂಬಿಸುವಿಕೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೌಚಿತ್ಯವಾಗದಂತೆ ಪಂಪ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಎಂಬಂತೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. 'ಆದ ಮುಳಿಸಿಂದಂ......' ಹೇಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಪಂಪ ತನಗೆ ತಾನೇ ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ.[೩೮]

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ರಸಮಯ ನಿರೂಪಣೆಯೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿತವಾದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳು ಕುಡಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಒಂದು. ಮಧುಮಂತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಳ್ಳುಡಿಯುವ ಆಹಾರಾಚರಣೆಯ ವಿವರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು, ತುಳುನಾಡ ಪರಿಸರದ ದೇಶಿ ಆಹಾರಾಚರಣೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿಯೇ ಪರಿಚಯಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪ ನಿರೂಪಿಸುವ

ಕಳ್ಳಿನ ಬಗೆಗಳ ರುಚಿನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅವರು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೊಂದು 'ವಾಮಾಚಾರದ ದೇಸಿಯಾಗಿಯೂ', 'ಕೀಳ್ತರಗತಿಯ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ' ನಡಾವಳಿಯಾಗಿಯೂ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ! ರುಚಿ ವೈವಿಧ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಳ್ಳಿನ ವಿಧಗಳನ್ನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುವ ಮುಳಿಯ ಅವರು, ಕುಡಿತದ ಜೊತೆಗೆ ನಂಜಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗುವ ಬಿದಿರಕಳಲೆ, ಮಾವಿನಮಿಡಿ, ಮೆಣಸುಗಡಲೆಗಳೆಂಬ ಸಸ್ಯಮೂಲದ ಚಾಕಣಂಗಳಷ್ಟೇ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿರುವ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೀಳ್ತರಗತಿಯ ಸಮಾಜದ ನಡಾವಳಿಯಾಗಿ, ವಾಮಾಚಾರದ ಕಳ್ಕುಡಿತದ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಡುವ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರಲ್ಲಿ, ಅದೇ ವಾಮಾಚಾರದೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ತಳಜಾತಿಗಳು, ಕಳ್ಳಿನೊಂದಿಗೆ ಬಳಸುವ ಮಾಂಸಾದಿಗಳ ವಿವರಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಂಪ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ವಿಧದ ಕಳ್ಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವವ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮಾಂಸದ ತುಂಡೂ ತೇಲಿಬಾರದ ಹಾಗೆ ಯಾಕೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಅವರಿಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಧುವಿನ ವಿವರಗಳಷ್ಟೇ ಬಂದು ಆ ಆಹಾರದ್ರವದೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾಂಸದ ಚಾಕಣಗಳು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಓದುಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗದೇ ಉಳಿಯುವ ಮೂಲಕ ಮಧುಮಾಂಸ ಎಂಬ ಕೂಡುನುಡಿಯೇ ಅರೆನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೃಗಯಾವಿನೋದ ಸಂಭ್ರಮದ ದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆ ಸಿಗುವುದೂ ಮುಳಿಯ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ. ಪಂಪನ ಮೃಗಬೇಟೆಯ ವಿವರಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತುಳುನಾಡಿನ 'ಮೃಗಯಾ ವಿನೋದೋತ್ಸವ'ವಾದ 'ಕೆಡ್ಡಸೊ'ವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿ, "ಆ ಕೆಡ್ವಾಸ(ಕೆಡ್ಡಸೊ)ದ ಮೂರು ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರಾವ ಕೆಲಸಗಳಿಗೂ ಕೈಯಿಕ್ಕದೆ ಬೆಳಗಿನಿಂದ ಕತ್ತಲೆವರೆಗೂ ಬೇಂಟೆಯಾಡುವುದೆಂಬುದು ನಾಡವರಿಗೆ ಒಂದು ನೋಪಿಯಂತೆ. ಬೇಟೆಯಲ್ಲೊದಗಿದ ಮಾಂಸಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟದೈವವಾದ 'ಮಲ್ಲರಾಯ ಭೂತ'ಕ್ಕರ್ಪಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಆ ನೈವೇದ್ಯವನ್ನು ಭಕ್ತರಾದ ಆ ನಾಡವರು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಭೋಜನ ಮಾಡುವ"[೫] ರೂಢಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ನೆನಪಿಸುವ ಮುಳಿಯ ಅವರು ಹೆಬ್ಬೇಟೆ, ದೀವದಬೇಟೆ, ಕಾಮಜಾ, ಪಿಡಿವಂದಿ, ತೆನೆವಂದಿವೇಂಟೆ, ಕಿರುಬೇಟೆಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಬೇಟೆಯ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಪಂಪ, ಬೇಟೆಗಿರುವ ಆಹಾರದ ಮುಖವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡದ ಬಗೆಗೆ ಏನನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜೈನವ್ರತಿಯಾದ ಪಂಪ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಅಧಾರ್ಮಿಕವೆಂಬ ಜಳ್ಳು-ಕಾಳುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡುದಾಗಿ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬೇಟೆಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈನೋದಿಕತೆಯಾಚೆಗೆ ಆಹಾರ ವಿಚಾರದ ಬಹುಮಾದರಿಯ

ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಡ್ಡಸೊದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಮಾಂಸವನ್ನು ಮಲೆರಾಯನಿಗೆ ಅಡುಗೆಯಾಗಿ ಬಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ವಿವರಗಳಿಗೂ ಇಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮೂರಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲೂ ಕೇವಲ ಮಾಂಸವೆಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿ ಮುಂದುವರೆದು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಬೇಟೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಪ್ರದರ್ಶನವಲ್ಲ. ಸಿಕ್ಕ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಆರಾಧಿಸಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಖಾದ್ಯ ತಯಾರಿಸಿ ಉಣ್ಣುವ ಸುಖಗಳೂ ಅಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಓದು ಎರಡರಲ್ಲೂ ಬೇಟೆಯಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಮಾಂಸದ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಆಹಾರಸಿದ್ಧತೆಯ ವಿವರಗಳೇ ಕೈಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿವೆ. ಬೇಟೆಯಿಂದೊದಗುವ ಆಹಾರದ ನಿರೂಪಣೆ ಕವಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಓದಾದ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ' ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಕನ್ನಡದ ಇತರ ಓದುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕುರುಹು ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಬಗೆ, ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಗೆಲುವಿನ ರೋಮಾಂಚನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬೇಟೆಕಾರನ ಜಾಣ್ಮೆಯ ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಷ್ಟೇ ಬೇಟೆಯ ಸೊಗಸನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಬೇಟೆಯ ತಯಾರಿ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ವಿವರವೈವಿಧ್ಯ ಅಷ್ಟೆ. ಇದರಾಚೆಯ ಬೇಟೆಯ ಫಲಿತಭಾಗವನ್ನು ಅವು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಅಕ್ಷರಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಆಹಾರ ವಿವರಗಳು, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಪ್ರವೇಶವನ್ನೇ ಪಡೆಯದಂತಾದುದರ ಕಾರಣಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿಕವಿ ಪಂಪನೂ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಆತನನ್ನು ಓದಿದ ಓದುಗಳೂ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ರಂಗನಾಥ ಕಂಟನಕುಂಟೆ ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ, "ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದೇ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಗೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಿರುವ ಲೋಕದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಲು ಹಿಂದೆಗೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು......ಇದರಾಚೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಮಾಂಸಾಹಾರ ಅವರ ಅನುಭವ ಲೋಕದ ಹೊರತಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಬಗೆಗಿನ ಅರಿವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗೆ ಅವರು ತರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗಲೂ ಮಾಂಸಾಹಾರ ಮಾಡದ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳವರೇ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಮಾಂಸಾಹಾರ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಅರಿವು ಮತ್ತು ನುಡಿಗಟ್ಟು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮೂದಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ."[೧೦] ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಆಹಾರದ ನೆಲೆಯ ಈ ರಾಜಕಾರಣ ಚರ್ಚೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿಲ್ಲ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಸಂಭ್ರಮಿಸಿ ಆಹಾರ ವಿಧದ ಗೈರುಹಾಜರಿಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸದೇ

ಸಾಗುವ ಈ ಓದಿನಕ್ರಮ, ಕನ್ನಡದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮೇಲಿನ ಯಜಮಾನ್ಯದ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಬಲ್ಲ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಹಾರದ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಸಮ್ಮತಿಸುವಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೆದುರು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಹಕರಿಸಿದ ಕುರುಹೂ ಆಗಿದೆ.

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಆಹಾರದ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ದೇಹಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಬಹುದು. ಭಾರತೀಯವೆನ್ನಲಾದ ಆತ್ಮವಾದಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ, ಜಾತಿ ಎನ್ನುವ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಾಯಿಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಭ್ರೂಣಕ್ಕೇ ಅನ್ವಯಿಸಿ, ಜೀವಮಾನಪೂರ್ತಿ ಅದರಿಂದ ಹೊರಬರದ ವಾಸ್ತವ ದುಃಖವನ್ನಾಗಿಸುವ ಋಗ್ವೇದದ ಹತ್ತನೆಯ ಮಂಡಲದಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮೀರಲು ಇಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ದೇಹದ ಮೂಲಕವೇ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುವ ಸಂಗತಿ. ಅವೆರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದರೆ ದೇಹದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ–ನಿಕೃಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ದಾಟಲೇಬೇಕು. ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ, ತಳಮೂಲದ ದೇಹದ ಕುರಿತಾದ ನಿಕೃಷ್ಟತೆಯ ನೋಟಕ್ರಮವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂಬಂತೆ, ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾದ ಸಾಮಗ್ರಿ/ಪರಿಕರಸಂಬಂಧಿ ಆಯಾಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇಹಸಂಬಂಧಿ ಆಹಾರದ ನೆಲೆಯೊಂದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ವರ್ಣ/ಜಾತಿಯ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಂದೆಂದುಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಸಮಾಜವೊಂದು, ತಳಮೂಲದವರ 'ಉಸಿರಾಡುವ ದೇಹ' ಮತ್ತು 'ತಂಗುವ ನೆಲೆ'ಗಳೆರಡನ್ನೂ ತುಚ್ಛೀಕರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವ ಪಂಪ ಅಂತಹ ಜಾತಿ ಸೋಂಕಿಗೆ ಒಳಗಾದ ದೇಹವು ಸಹಜವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಎದೆಹಾಲು ಮತ್ತು ತಯಾರಿಸುವ ಉಣಿಸುಗಳೆಂಬ ಉಭಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತುಚ್ಛೀಕರಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕರೂಢಿಯ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧದ ಬಂಡಾಯದ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಬಹಳ ಸಂಭ್ರಮಿಸುವ 'ತೊತ್ತಿನ ಮೊಲೆವಾಲನುಂಡ ಗುಣಂ'ಎಂಬ ಮಾತು ಎದೆಹಾಲಿಗೂ ಕುಲವನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ನೋಡಿದ ಈ 'ತುಚ್ಛೀಕಾರದೃಷ್ಟಿ'ಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತಿನ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಗುಣದ ಕಾರಣವನ್ನು 'ತೊತ್ತಿನ ಮನೆಯ ಕೂಳಿ'ನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದುರ್ಯೋಧನನ ಮಾತು, ಕುಲಹೀನರು 'ಅಡುವ ಅನ್ನ'ಕ್ಕೂ ಕುಲವಂಟಿಕೊಂಡು ಗುಣಹೀನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದರ ಉದಾಹರಣೆ.

ಪ್ರಸಾದರೂಪದ ಹಾಗೂ ಭೋಜ್ಯವಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠಾನ್ನಗಳು ಕುಲೀನರ ನೆಲೆಗಳಿಂದಲ್ಲದೆ ಅಕುಲೀನರ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗಲಾರವು ಎಂಬ ಅಲಿಖಿತ ಸಂವಿಧಾನದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗಗಳಿವು. ತೊತ್ತಿನ ದೇಹದ ಎದೆಹಾಲನ್ನು ಮಾನವ ಘನತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾರದ

ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರ, ತೊತ್ತಿನ ಮನೆಯ ಉಣಿಸನ್ನು ಉತ್ತರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗುವ 'ಕೂಳು'ಎನ್ನುವ ಶವಾನ್ನವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ತರ್ಕ ಸರಳವಿದೆ. ಅನ್ನಕ್ಕೂ ಗುಣಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ, ಕನಿಷ್ಠತೆಯ ತರತಮವಿದೆ. ಅನ್ನ ತಯಾರಾಗುವ ತಾಣದಿಂದ ಇದು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ತಾಣದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ/ಕನಿಷ್ಠತೆಯು ತಯಾರು ಮಾಡುವವರ ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಂಟಿದ ಕುಲ/ಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿರ್ಧಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಡವನ ಮನೆಯ/ತೊತ್ತಿನಮನೆಯ ಕೂಳಿಗೆ ದುರ್ಗುಣಕಾರೀ ಎಂಬ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ದುಡಿದು ಬದುಕುವವರು ಉತ್ಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟುದನ್ನು ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಯವರು ಬೇಯಿಸಿದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠಾನ್ನ, ಅದನ್ನು ಆ ದುಡಿಯುವವರೇ ಬೇಯಿಸಿದರೆ ಅದು ನೀಚಾನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಮನೆಯ ಕೂಳು, ಮೊಲೆಯ ಹಾಲು' ಎಂಬ ತುತ್ತಿನ ಉಭಯ ರೂಪಗಳು 'ತೊತ್ತಿನ ಸಂಸರ್ಗ'ದಿಂದಾಗಿ ನೀಚೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಈ ದೇಶದ ಅನಾದಿಯ ರೋಗ. ಪಂಪ ಹುಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು, ಕುಲ ಅಥವಾ ಅಕುಲವೆನಿಸುವ ದೇಹವು ಸ್ವಯಂ ಇಲ್ಲವೇ ತಾನಿರುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ತುತ್ತು ಒಪ್ಪಿತ ಮತ್ತು ನಿರಾಕೃತವಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಆಹಾರಾಧನೆ–ನಿರಾಕರಣೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿಯೇ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಚಾಕಾಫಿ ಹೋಟೆಲ್', 'ಲಿಂಗಾಯತರ ಖಾನಾವಳಿ', 'ಅಯ್ಯಂಗಾರರ ಬೇಕರಿ'ಗಳೆಂಬ ಒಪ್ಪಿತ ಆಹಾರೋತ್ಪಾದಕರ ನಾಮಫಲಕಗಳು ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ಕಾರಿ ಶಾಲೆಯ ಬಿಸಿಯೂಟದ ಅಡುಗೆಗೆ ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ದಲಿತರೂ, ಅದರ ಪಾರುಪತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮಠಗಳೂ ಇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಸಲಾದ ಜಾತಿ–ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯ ಜಾತಿಸತ್ಯವನ್ನೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಉದ್ಯಮಗಳೂ ಇವೆ. ಪಂಪ ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತೋರಿದ ಈ ತರತಮ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಡವಾಳಗಳ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ನಿಖರವಾಗಿ ತೆರೆದಿಡುವಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯೊಂದರ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಹಾಗಾಗಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸಂಬಂಧಿ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪರಿಕರ ಸಂಬಂಧಿ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಯಂಟಿದ ದೇಹಸಂಬಂಧಿ ಉಭಯನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಪರಿಕರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ವೈವಿಧ್ಯದ ಭಾಗವಾದ ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಕುರಿತು ಅವಜ್ಞೆ, ಅಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಕಣ್ಮರೆಗಳಿವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಹಾರ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ವರ್ಜಿಸುವ ಕುರಿತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಹವಣಿಕೆಯಿದೆ. ಓದು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ

ಸಮಾನವಾಗಿ ಈ ಗುಣಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ದೇಹಕ್ಕಂಟಿದ ಜಾತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಢಿಯ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಪಂಪನ ಕುರಿತಾದ ಓದುಗಳು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತೊಡಿಸುವ ಪ್ರಭುತ್ವವಿರೋಧಿ ಬಂಡಾಯ, ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯ ಪ್ರಭಾವಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಪಂಪ (ಸಂಖ್ಯಾಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಗಣ್ಯವೆನಿಸಿದರೂ)ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ('ಕುಲಮಂ ನಾಲಗೆ ತುಬ್ಬುತ್ತದೆ' ಎಂದಂತೆ) ಹೊರಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಪಂಪನ ಓದುಗಳು ಆ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಸೆರಗನ್ನು ಹಿಡಿದು ಸಂಭ್ರಮಿಸಿವೆ. 'ಕುಲ ಮತ್ತು ನಾಲಗೆ'ಯ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಓದುಗಳು ಆಹಾರವನ್ನು ಜಾತಿಯ ಗುರುತಾಗಿ ಬಳಸುವ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಲ್ಲ. ತೊತ್ತಿನ ಎದೆಹಾಲಿನ ನೀಚೀಕರಣವನ್ನು ಮಾನವಘನತೆಯ ಅಪಮಾನವಾಗಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುಗಳ ಸಣ್ಣತನದ ಅಣಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಪರ ಓದುಗಳೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಢಿಗೇ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನಿತ್ತಂತಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಆಹಾರಾಚರಣೆಗಳ ಕಣ್ಮರೆಗೂ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಅನುಪಾತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣದ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದು ಅನೇಕಬಾರಿ ಸಮುದಾಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನಾಪತ್ತೆಗೊಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದಿದ ಓದುಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ತಲುಪಬಹುದಾಗಿದೆ–

* ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯೊಂದರ ಓದನ್ನು ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಮಾಡಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು 'ಜಿನಾಗಮ' ಮತ್ತು 'ಲೌಕಿಕ'ದ ನೆಲೆಯ ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸೀಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದುವು. ಅರ್ಜುನನ ಜೊತೆಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು 'ತಗುಳ್ಚಿ' ಬರೆದ 'ಸಮಸ್ತಭಾರತ'ವೆಂದೂ, ಲೌಕಿಕವೆಂದೂ ಕವಿಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು 'ಸಮೀಕೃತ ಭಾರತ'ವೆಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಢಿ ಬೆಳೆದುದನ್ನೂ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಓದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

* ಕಾವ್ಯದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೂ, ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತಾದ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೂ ಇದೆ. ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೂ ಆತನ ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿವೆ. 'ವೀರಯುಗ', 'ಕ್ಷಾತ್ರಯುಗ' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ 'ಯುಗಮೌಲ್ಯ'ದ

ನೆಲೆಯ ಮಾತುಗಳು ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಂಪಭಾರತವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಕವಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ವಿವರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯುಗಮೌಲ್ಯ/ಕ್ಷಾತ್ರಯುಗಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಓದುಗಳ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಾಸೆಗಳು ಅಥವಾ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೂ ಇವೆ

* ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಆತನ ಸಮಗ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯ ಅವಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಆಹಾರವಾದುದು ಪಂಪಭಾರತವೇ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವೂ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

* ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಾಲದ ಒಂದು ತುಂಡಾಗಿ, ಬಹುಮಟ್ಟಿಗಿನ ಆಗಿಹೋದ ಗತವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಗತಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಅದರ ಸಾಕ್ಷಿ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾಗೆಯೇ ಪುನಾರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಂತ ಸೆಲೆಗಳು ಕತ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಂತೆಯೇ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿವೆ.

* ಸಮಾಜವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಆದ್ಯತೆಗಳು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳನ್ನೇ ಸಮಾಜವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ನಾಡು-ನುಡಿಯ ಪುನರ್‌ಸಂಘಟನೆಯ ಕನಸಿರುವಂತೆಯೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಲೋಚನೆಯ ಆಯುಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಲೋಚನೆಗಳೂ ಇರುವುದುಂಟು.

* ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಓದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ದೇಶ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ರಾಜಕೀಯ ಮಾದರಿ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಭಾಗವಾಗದೇ ಹೋದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆನ್ನುವಂತಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ಮಾದರಿ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲನ ಇರಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ನಿರಾಸೆಯೇ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ, ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆಶಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ನಾವು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದೆವು. ನಮ್ಮ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಂತೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಸಾಹಿತ್ಯಜಗತ್ತು ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ

ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗಿತು.[೩೪೧] ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹವಣಿಸುವುದಕ್ಕೂ, ನಾವು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಭಾಗವಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಅಂಶ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅನುರಣಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಮನೋಧರ್ಮವಂತೂ ಇದುವೇ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಓದಿಗೆ ಅಧಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವಂತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಯಾರು ಮನುಷ್ಯರೆನ್ನುವಾಗ ಅದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪಂಪನ 'ಚಾಗದಭೋಗದಕ್ಕರದ....' ಸಾಲುಗಳನ್ನೇ ನೆನೆಯುತ್ತದೆ. ಕುಲದ ಮಾತು ಬರುವಾಗಲೂ ಗುಣ, ಅಭಿಮಾನ, ಅಣ್ಮುಗಳೆಂಬ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಆರಾಧನೆಗೇ ನಿಂತು ಬಿಟ್ಟವುಗಳಾಗಿ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲಬುನಾದಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ. ವೀರಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ವೀರಯುಗ ಎಂಬ ಅಂಬೋಣಗಳಲ್ಲಂತೂ ಈ ಗುಣವೇ ಧಾರಾಳವಾಗಿದೆ. 'ಜೋಳದಪಾಳಿಯನ್ನು ನೆಱಪಿದವನಲ್ಲದೆ ಪೆಱಂಗಂಡನೇ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಗತಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ಓದುಗಳು ಯಾವುದೇ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೆ ಕೊಂಡಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾಮಿ-ಭೃತ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಅಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಆಲೋಚನೆಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ವಿಚಾರ ತರ್ಕಗಳಿಗೊಳಗಾಗದೆ ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿತ್ರಣಗಳಾಗಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಗುರುತುಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗುವಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮಾದರಿಯ ಸೋಂಕು ಕೂಡಾ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಂಚಲನೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಓದುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ದೋಷ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಅವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕುಲಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ, ತಳಸಮುದಾಯದ ಅಧಿಕಾರದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವೇ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಎದುರಾಳಿಯಾಗಿ ಅವುಗಳ ಭಾಷೆಯೂ ಅಧಿಕಾರದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ನಾಡೋಜ ಪಂಪ,ಪು.೩೮೬.

೨. ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ, ಪಂಪಭಾರತ ಮತ್ತೆ ಓದಿದಾಗ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪಂಪ,ಪು.೬೩

೩. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ನಾಡೋಜ ಪಂಪ,ಪು.೪೧೮

೪. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ, ಪಂಪ,ಪು.೫೧

೫. ಬಿ.ರಾಮಚಮದ್ರ ರಾವ್, ಪಂಪನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಸಂ-೨,ಪು.೬೨

೬. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಐತಿಹಾಸಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಮಾರ್ಗ-೧,ಪು.೫೬

೭. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ,ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮಾರ್ಗಕವಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ, ಹೊಸತು ಹೊಸತು, ಪು.೪೧

೮. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ,ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹದ ಬಗ್ಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನ, ಹೊಸತು ಹೊಸತು,ಪು.೨೬೮

೯. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆಯಾಗಿ ದಲಿತಭಾಷೆ, ತೊಂಡುಮೇವು, ಕಂತೆ೬,ಪು. ೧೩

೧೦. ಮೇಟಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ನುಡಿಯೊಳಗೆ ನಡೆಯುವ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣ ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ದಿನಪತ್ರಿಕೆ, ದಿನಾಂಕ:೨೫/೨/೧೩, ಪು.೭

೧೧. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ:ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಯಾಮಗಳು, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ, ಪು.೮೯

೧೨. ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ, ಪಂಪಭಾರತ ಮತ್ತೆ ಓದಿದಾಗ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪಂಪ,ಪು.೬೪

೧೩. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ,ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಭೃತ್ಯರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ, ತೊಂಡುಮೇವು-೨, ಪು.೨೪

೧೪. ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ, ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉಲ್ಲೇಖ, ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮುಖಾಂತರ, ಪು.೭೨

೧೫. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಚಿಂತನ ಬಯಲು,ಸಂ-೧,ಸಂ-೧,ಪು.೧೪.

೧೬. ಜಿ.ಆರ್.ವೆಂಕಟರಮಣ ಐತಾಳ, ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ ಪ್ರವೇಶ, ಪು.೧೦೨

೧೭. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ : ಜಾತಿಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ, ಪು.೧೧೦.

೧೮. ಲತಾ ಮೈಸೂರು, ಪಂಪನ ಭರತ ಕಂಡ– 'ದುಃಸ್ವಪ್ನ', ದೇಶಕಾಲ ಸಂಚಿಕೆ–೨೩, ಅಕ್ಟೋಬರ್–ಡಿಸೆಂಬರ್, ೨೦೧೦, ಪು.೯೩

೧೯. ಧರೆಯೊಳ್ ಧರ್ಮಾರ್ಥದಿಂ ನೀಂ ಸೃಜಿಯಿಸೆ ನೆಗಟ್ದೀ ವಿಪ್ರಸಂತಾನದೊಂದಾಚರಣಂ ನಿನ್ನೆಂದ ಪಾಂಗಿಂ ಕೃತಯುಗದೊಳೆ ದಲ್ ಸಲ್ಗುಮಿನ್ನತ್ತ ನಷ್ಟಾಚರಣರ್ ಸನ್ಮಾರ್ಗದೊಳ್ ಮಚ್ಚರಿಸಿ ಕಲಿಯುಗಾಭ್ಯರ್ಣದೊಳ್ದ್ರವ್ಯಲೋಭಾತುರರುನ್ಮಾರ್ಗೋಪದೇಶೋದ್ಯತಮತಿಗಳತಿ ಕ್ರೂರರಪ್ಪರ್ ದ್ವಿಜನ್ಮರ್ (ಆದಿಪುರಾಣ ೧೫–೨೬) ಮಧು ಮದ್ಯ ಮಾಂಸಲೋಲುಪ । ರಧಾರ್ಮಿಕರ್ ಪರವಧೂರತಿಪ್ರಿಯರಧಮರ್ ವಧನಿರತರ್ ಪಾಪಿಗಳನ್ಯ । ತ ಧನರ್ ದ್ವಿಜರಿನ್ನಪ್ಪರಿಂ ಕಲಿಯುಗದೊಳ್(ಆದಿಪುರಾಣ ೧೫–೨೭) (ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು(ಸಂ), ಆದಿಪುರಾಣ)

೨೦. ಲತಾ ಮೈಸೂರು, ಪಂಪನ ಭರತ ಕಂಡ– 'ದುಃಸ್ವಪ್ನ', ದೇಶಕಾಲ ಸಂಚಿಕೆ–೨೩, ಅಕ್ಟೋಬರ್–ಡಿಸೆಂಬರ್, ೨೦೧೦, ಪು.೯೩

೨೧. ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ, ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉಲ್ಲೇಖ, ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮುಖಾಂತರ,ಪು.೮೩

೨೨. ಎಸ್.ಎಸ್.ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ, ಪಂಪನ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ:ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು.೨೩೬.

೨೩. ಹೆಚ್.ಆರ್.ಅಮರನಾಥ, ಪಂಪಭಾರತದ ನೈತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ, ಅರುಹು ಕುರುಹು.ಸಂಪುಟ–೧, ಸಂಚಿಕೆ–೧, ಡಿಸೆಂಬರ್–೨೦೦೯, ಪು.೧೮.

೨೪. ನೋಡಿ:ಕೌಮುದಿ ಮಹೋತ್ಸವದ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರೇಮಿಗಳ ದಿನಾಚರಣೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಕುರಿತು ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಚರ್ಚೆ.(ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೧೩೫–೧೩೬)).

೨೫. ನೋಡಿ:ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಬೇಗೂರು ಅವರ ಚರ್ಚೆ,(ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ ಪು.೧೩೧)

೨೬. ಟಿ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಪಂಪನ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆ, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ,ಪು.೯೫.

೨೭. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ: ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಸಂಪುಟ–೨, ಪು.೯೪.

೨೮. ಎಸ್.ಎಸ್.ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ, ಪಂಪನ ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ,ಪು.೨೨೮.

೨೯. ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ, ರಾಜನಿಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ, ಪು.೧೮.

೩೦. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ:ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಯಾಮಗಳು, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ,ಪು.೮೭.

೩೧. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಕರ್ನಾಟಕಸಂಸ್ಕೃತಿ : ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ನಕ್ಷೆ-ನಕ್ಷತ್ರ,ಪು.೨೨೪.

೩೨. ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ, ಪಂಪಭಾರತ ಮತ್ತೆ ಓದಿದಾಗ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪಂಪ,ಪು.೫೧.

೩೩. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಐತಿಹಾಸಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಮಾರ್ಗ ಸಂ-೧, ಪು.೫೨

೩೪. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಸಾರ,ಸಂಶೋಧನಾ ತರಂಗ,ಪು.೩.

೩೫. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ: ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಯಾಮಗಳು, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ,ಪು.೧೧೩.

೩೬. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಕರ್ನಾಟಕಸಂಸ್ಕೃತಿ : ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ನಕ್ಷೆ-ನಕ್ಷತ್ರ: ಪು. ೨೨೨.

೩೭. ಅದೇ, ಪು.೨೨೨.

೩೮. ತಿ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಅವರ ಭಾರತೀಯಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪು.೩೦೫ರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

೩೯. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ನಾಡೋಜ ಪಂಪ,ಪು.೨೭೦

೪೦. ರಂಗನಾಥ ಕಂಟನಕುಂಟೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಾಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ದಿನಾಂಕ:೧೯/೨/೧೩,ಪು.೭

೪೧. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಬೇರು, ಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಚಿಗುರು, ತೊಂಡುಮೇವು ಕಂತೆ-೨, ಪು.೩.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೫

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ – ಐದು

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು

೫.೧. ಪೀಠಿಕೆ

ನೂರುವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದಿನ ನಿರಂತರತೆ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಪೂರಕ/ ಪ್ರತಿಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಓದಿನಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ೭೦ರ ದಶಕದವರೆಗೆ ಅಕ್ಷರಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಷ್ಟೇ ತೊಡಗಿಕೊಂಡು, ಆ ಸಂಬಂಧವಾದ ಲಾಭ ಪಡೆದುಕೊಂಡುದಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನಿರ್ಣಯಗಳೂ ನೆಲೆನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಿಲೆಬಸ್‌ಕೇಂದ್ರಿತ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಪಂಪನನ್ನು ಓದಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ತರಬೇತುಗೊಳಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿ ಓದಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆಯೇ, ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಓದಿನ ಪ್ರತಿಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ೮೦ರ ದಶಕದ ತರುವಾಯದ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ರಾಜಕಾರಣದ ಆವರಣವನ್ನು ಅದುವರೆಗೂ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡದೇ ಉಳಿದ ಕೆಲವು ಉಪೇಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಗಳು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದುವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುವಂತಾಗಿ, ಸಿದ್ಧಕ್ರಮಗಳು ಉತ್ಪಾದಿಸಿಟ್ಟ ಸಂರಚನೆಗಳು ಅಲ್ಲಾಡುವಂತಾದುದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ಹಾಗಿದ್ದೂ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮನುಷ್ಯನೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಗಂಡೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲವಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೈರುಹಾಜರಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಲ್ಲದೆ ಸಹಜವೇ ಆಗಿತ್ತು. ರಚನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಗಂಡಿನವಲ್ಲ. ಓದುಗಳೂ ಗಂಡಿನದೇ ಆಗಿದ್ದುವು, ಆಗಿಯೂ ಇವೆ. ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ಓದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಗಂಡಸರ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ, ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಗಂಡಿನ ಕಣ್ಣೋಟದ ಓದಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜದ ಇನ್ನೊಂದು ಜೈವಿಕವಿಭಾಗದ ಕಣ್ಣೋಟಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಣ್ಣಿಂದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದುವಕ್ರಮ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯ ವಲಯಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯತನಕ ಅಲಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಮುದಾಯವು ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಂಡವು. ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕದ ಈ ಓದಿನಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಅರ್ಥಗಳು ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡು, ಭಿನ್ನವಾದ ಹೊಸ ಅರ್ಥಲೋಕಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡವು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಎಚ್ಚರ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಓದು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಣವಾಚಕದೊಡನೆಯೇ ವ್ಯವಹರಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಈ ಓದು ತನ್ನನ್ನು "ಮಹಿಳಾ ಓದು" ಎಂದೇ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ಜೈವಿಕ ವಿಭೇದಸೂಚಕವಾದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುಣವಾಚಕದೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೇ ಪಠ್ಯದೊಳಗಿನ ಮಹಿಳಾಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಓದಿನ ಹೊಸಬಗೆಯೊಂದು ಆರಂಭಗೊಂಡಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆಯ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೊಳಗಾಗಿದ್ದ 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ', ಸ್ತ್ರೀಯರೆಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಶ್ನೆಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದುವು. ಈ ಸಂಚಲನೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಆದಿಕವಿ ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಗೆ ಭಾಜನನಾದ ಪಂಪನ ಪಠ್ಯಗಳೂ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ', 'ಸ್ತ್ರೀಯರು' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು. ಮೂಲತಃ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೂ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವುದೇ. ಈ ಕಟ್ಟಲಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗುವ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಟ್ಟುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಂಡವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕಟ್ಟುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಗತಿವಿಧಾನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಗತಿವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ರಚನೆಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವವರ ಮನೋಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯವೊಂದರ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಓದುಗಳಲ್ಲಿ

ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವೊಂದಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲಾದ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನೇ ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಓದಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ದ್ವಿತೀಯ ಪ್ರಜೆಯೆನಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣು ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಆದ್ಯತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಚಿನ ಓದಾಗಿಯೇ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು, ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯವೊಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಮಹಿಳಾಪರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದೆಂಬ ಸರಳತರ್ಕಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಿರುವುದಲ್ಲ. ಅದು ಶುದ್ಧ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಷ್ಟೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕನ್ನು ಸುಸಂಗತವಾಗಿಸಲು, ನಡೆಸುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಿನ ಕವಲೇ ಆಗಿರುವ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತವಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆಗೊಡ್ಡುವ ಕ್ರಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆಯ ರಾಜಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ರಚನೆಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದು ಬರೆಯಲಾದವುಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮೌಲ್ಯಚಿಂತನೆಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು, ಪಂಪನಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಓದಿನ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜದ ಉಪಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ 'ಲೌಕಿಕ-ಆಗಮಿಕ' ಎಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ರಮ ಈ ಓದುಗಳ ಆಸಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇವಲ ವಸ್ತುಸಾಧನವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಭ್ರಮಿಸಿದ 'ವೀರಯುಗ'ದ ಮೌಲ್ಯಕೀರ್ತನೆಯೂ ಅವುಗಳ ಉದ್ಯೋಗವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗಳ ಸಮಾಜದೊಳಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂತಹುದು, ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇನು, ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಮೂಲಕ ತಾವು ನಡೆಸಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಅವುಗಳ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳಿಗೆ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಡಗುದಾಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಕುಳಿತ ಪಾರಂಪರಿಕ ಪುರುಷವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಗೋಚರಿಸಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಓದುಗಳೆರಡನ್ನೂ

ಗಮನಿಸಿ ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಮರ್ಶೆ ಎತ್ತದೇ ಉಳಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಅವು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, -

೧. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಿದೆ(ಹೆಣ್ಣಿನ ನಾಪತ್ತೆ)

೨. ಮೌಲ್ಯದ ಮುಖಬೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಗಂಡಿನ ಮುಖಗಳೆ

೩. ದೇಹಮಾತ್ರ ಮುಖವಿಲ್ಲ

೪. ಸೆಕ್ಸ್-ಗಂಡಿನ ಏಕೈಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಏಕೈಕ ಆಸ್ತಿ

೫. ಚೇತನವಲ್ಲ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾತ್ರ

೬. ಗಂಡಿನ ಯಶಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಸರಕು

೭. ಹುರಿದು ಮುಕ್ಕುವ ವಿನಾಶದ ಮುಖವಾಗಿ

೮. ಕವಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಬಂಧಿ

೯. ಕಾವ್ಯದ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಮುಜುಗರಗಳು

೫. ೨ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಿದೆ(ಹೆಣ್ಣಿನ ನಾಪತ್ತೆ)

ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಎತ್ತುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಕ್ಷೇಪ ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಗೈರುಹಾಜರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಈ ಓದುಗಳು ರಿಯಾಯಿತಿ ನೀಡಿಲ್ಲ. ಮಾನವತಾವಾದಿ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆವಲಂ' ಎಂದು ಸಾರಿದ ಕನ್ನಡದ ಈ ಆದಿಕವಿಯನ್ನೂ ಗಂಡಸರ ಜಗತ್ತಿನ ಕವಿಯಾಗಿಯೇ ಈ ಓದುಗಳು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಪಂಪನ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಅವು ಹೆಂಗಸರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಥವಾ ಹೆಂಗಸರ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಿದೆ. ಪಂಪ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಕುರಿತಾದ ಅವನ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿ, ತನ್ನನ್ನೇ ಆಳುವ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಮೌಲ್ಯಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡವುಗಳು. ಅದಲ್ಲದೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಜಮೀನುದಾರಿ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ರಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ

ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ಸಮ್ಮತಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಪಂಪನ ಕಥಾನಕಗಳು ಪುರುಷನನ್ನಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಆತನ ಕಥಾನಕಗಳ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೇ ಶ್ರುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಅಥವಾ ವೀರರ ತಾಯಿ/ಹೆಂಡತಿ/ಮಗಳಾಗುವ ಹೆಣ್ಣು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಕವಿಗಳ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಅಗತ್ಯ ಮುಗಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ನಾಪತ್ತೆಯಾಗುವವಳೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೇ ಉಸಿರಾಡುವ ಪಂಪನ ಕಥಾನಕದೊಳಗೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ಥಾಯೀಯಾದ ಜಾಗ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಕೇವಲ 'ಮಾದರಿ'ಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆಂಬುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆ.

ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ತನವು ಕಥಾನಕದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬರದಂತೆ, "ಪಂಪನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಬದುಕಿನ ಸುಖ, ಸಮೃದ್ಧಿ, ಭೋಗ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಗಂಡಿನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲವಿಧಿಯೆಂಬಂತೆ ಆತ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯದ ಹೊರಮೈಯಲ್ಲಿ ಇವನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ನೂರಾರು 'ಕಾಂತೆ'ಯರು, 'ವನಿತೆ'ಯರು, 'ಅಂಗನೆ'ಯರು, 'ಕಾಮಿನಿ'ಯರು, 'ಅರಸಿ'ಯರು ನಾಯಕರ ಬದುಕಿಗೂ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಸಂಗಾತಿಗಳಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವವರು. ಹಾಗಾಗಿ ಬೆಳಗುವೆನಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಮುಂ ಎಂಬುದು ಈ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ನಿಜವಾಗಬಲ್ಲದು."[೧] ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಹೇಳಿಕೆಯೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾದ "'ಮಾನವಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆವಲಂ' ಎಂಬ ಪಂಪನ ಉದಾತ್ತಚಿಂತನೆಯ 'ಮಾನವ ಜಾತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಜಾತಿ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ"[೨] ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. "ಪಂಪನ 'ಮಾನವಕುಲ'ದ ಒಳಗೆ ತನ್ನನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು, ಕನ್ನಡ ಕುಲದ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಂಚನೆಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಸಾಗಬೇಕೆ?"[೩] ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಸಹಜ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪಂಪನಕೃತಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪಾತ್ರಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾಳಜಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗಂಡಿನ ಸುತ್ತಲೇ ಗಿರಕಿಹೊಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವವರಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ, ಕಥೆಯ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಬಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನೆಲೆಯೇ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಅನುಭೋಗದ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಪಂಪನ ಕಥಾನಕಗಳ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅವಕಾಶಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಥಾನಕದ ಹೊರಮೈಯಲ್ಲಿ. ನಾಯಕರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಸಂಗಾತಿಗಳಾಗುವ ಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳಾಗಿ. ಪುರುಷ ಬದುಕಿನ ಅನುಬಂಧವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ

ಆಕೆಗೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಈ ಗೈರುಹಾಜರಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಪ್ರವಾಹವೆಂದೇ ಕೊಂಡಾಡಿದ ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆಗಳೊಳಗೆ ಅಡಗಿಕುಳಿತ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅವಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳಾ ಓದುಗಳ 'ಮಾನವಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪದ ಜೊತೆಗೆ ಪಂಪನ ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ಜೈನ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಮನುಷ್ಯರನ್ನಷ್ಟೇ ಆಧರಿಸಿದ್ದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪಂಪ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಲೀ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದನೆಂಬುದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಇರುವುದುಂಟು. ಹೀಗೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನೇ ಉಸಿರಾಡಿದ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ತೀರಾ ತಳಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತಾಗಿ ಪುರೋಗಾಮಿಯಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗದೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳ ನಿಲುವಿದೆ. ಇದು ಅಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ದೂರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅನಾಮಿಕತೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಉಪಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಸೃಜನಶೀಲಪಠ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಅದು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜೈವಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇರುವಿಕೆಗೂ, ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವ 'ಪುರುಷ' ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

೫.೩. ಮೌಲ್ಯದ ಮುಖಬೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಮುಖಗಳ

ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಛ್ರಾಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವುಗಳು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬುನಾದಿಯಾಗಿ ಆತ ಅನೇಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ 'ಪಂಪಭಾರತ' ಹಾಗೂ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಈ ಮೌಲ್ಯಪರಿಭಾಷೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗಂಡನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡವುಗಳಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಜಾಗವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾಗದು. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದರೆ, "ಯಾವ ತ್ಯಾಗ, ವೀರ, ಮೋಕ್ಷಗಳನ್ನು ಪಂಪನು ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೆನ್ನುತ್ತಾನೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಬಲಿಷ್ಠವೂ ಆದ ಭೋಗಲೋಕವನ್ನು ಕವಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾನೆ............ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಗೂ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಪಂಚದ ಇರವು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ".[೮]

ಅವನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಹಿಂಸೆ, ಕಾಮದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಪುರುಷಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ತೀರ್ಥಂಕರ ಪುರಾಣವಾದ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವಂತೂ ವಿರಕ್ತಿ, ಕಾಮನೆ, ವೈರಾಗ್ಯಗಳ ಅನಂತಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಮುಳುಗಿ ಮೇಲೇಳುವ ಕಥನವೇ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಯಾರು ಮುಳುಗುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಮೇಲೇಳಬಲ್ಲರು ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಬುನಾದಿ. ಇಂತಹ ಮುಳುಗುವ ಅನಂತ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನುಂಗಿಹಾಕುವ ಕಾಮದ ಕಡಲಾಗಿ ಕಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟ 'ಅನಂಗಜಂಗಮಲತೆ'ಯೆಂಬ ಆಕರ್ಷಕ ಬಳ್ಳಿಮಾಡವೇ ಹೆಣ್ಣು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಮೋಕ್ಷಜೀವಿಯೊಂದು ಸುಳಿಯಲೇಬೇಕಾದ ನಿಲ್ದಾಣಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿ ಸಾಧನೆಯ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷಜೀವಿಯೊಂದು ದಾಟಬೇಕಾದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೈಲಿಗಲ್ಲಿಗೆ ಗಂಡಿಗಿರುವಂತೆ "ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುರಿಗಳಾಗಲೀ, ಉದ್ದೇಶಗಳಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ."[3] ಅದು ಲೌಕಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ಅಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಮೌಲ್ಯವಾಗದ ಮತ್ತು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಗುರಿಗಳಿಲ್ಲದಂತೆ ಇರಿಸಲಾದ ಸಾಲಂಕೃತ ಬೊಂಬೆಗಳಂತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಪಂಚ. ಅದೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಇರವನ್ನು ನರಾಕರಿಸಲಾಗದ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿವೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಜಗತ್ತಿದೆ. ಆ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜಗತ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿಗಧಿಯಾದ ನಿಯೋಗಗಳಿವೆ. ಆ ನಿಗಧಿಯಾದ ನಿಯೋಗಗಳು ಇನ್ನಾವುದನ್ನೋ ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವವುಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯಸಂಬಂಧಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆತನ ಲೌಕಿಕ ಹಾಗೂ ಆಗಮಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಪುರುಷ ಸಾಧನೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಸಾರಲೆಂದು ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಪಂಚದ ಬಳಕೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಧಾನಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವಂತಹದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ದ್ವಿತೀಯ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿದ್ದಾಳೆಂಬುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತರ್ಕ.

ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವಂತೆ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೆರೆಸಿಕ್ಕ ಪಂಪನಿಗೆ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆತ ಕೇವಲ ಜೈನಧರ್ಮದ 'ಸತ್'ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಲ್ಲಷ್ಟೇ ನಿರತನಾದ. ಆದರೆ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ 'ಪಂಪಭಾರತ'ವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿನ ನಿಖರಚಿತ್ರಣ ಎಂದೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈಯುವ, ಇರಿಯುವ ಹಾಗೂ ಶರಣುಬಗೆ ಕಾಯುವ ಕ್ಷಾತ್ರಜೀವನದ ಆದರ್ಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವೇಳೆವಾಟಿ, ಜೋಳವಾಟಿ, ವೀರಮರಣ, ಸಹಗಮನ ಮೊದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಈ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಗಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು "ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದ ತುಂಬೆಲ್ಲ

ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆದು, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತವನ್ನು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಪಂಪ[15] ಎನ್ನುವಂತೆಯೂ ಕೀರ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಂಪನೂ ತನ್ನೆರಡು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕುರಿತೇ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಯುಗಮನಸ್ಸಿನ ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ತನ್ನ ಯುಗದ ಉರುಬುಗಳಿಗೆ ದನಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆತನ ಮೌಲ್ಯಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನೋ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಹೂರಣವನ್ನೋ ಕಂಡಂತೆಯೂ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿದೆ. ಭಾರತಕಾವ್ಯವು ಲೋಕಪೂಜ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಬಗೆಯೆಂದು ಪಂಪನು ಬರೆದಿಟ್ಟ ಶಾಸನವೆಂದೇ ಕೀರ್ತಿಸಲಾಗುವ 'ಛಲದೊಳ್.......', 'ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು' ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡವಿಮರ್ಶೆ ಹಲವಾರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಡ್ಡಿದೆ. ಪಂಪನ ಲೌಕಿಕಭಾರತದ ಬಹುಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕಾಶಯದ ಬನಿ ಎನ್ನುವಂತೆಯೇ ಕೀರ್ತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ "ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು........." ಎನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯವಾಚಕ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ, ಮುಳಿಯ ಮೊದಲಾದವರ ಅಭಿಜಾತ ಮಾದರಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು, ತಳವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಓದುಗರು ನೀಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಿನ ಬಹು ಆಯಾಮವೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿನ 'ಕುಲ' ನಿರೂಪಣೆಯ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆದುನೋಡುವ ಯತ್ನವೂ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ತೆರನಾದುವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲಾಗುವ ಮೌಲ್ಯವಾಚಕಗಳು ಯಾರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡವುಗಳೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯಾನುಸಾರ ಕಟ್ಟಲಾದ ಕುಲದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ, ಆ ನಿರ್ವಚನದ ಮೂಲಕ ಕಳೆದುಬಿಡಲಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಗುಣಗಳೆನಿಸಿದ ಬಲ, ಛಲ, ಅಭಿಮಾನ, ಪರಾಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡದೆ, ತನ್ನನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದ ಕುಲಮೀಮಾಂಸೆಯಂತೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೌಲ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೂ, ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಳಗೆ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನ ಏನೆಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

'ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು.........'ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ ಛಲ, ಬಲ, ಅಣ್ಮು, ಅಭಿಮಾನಗಳೆಂಬ ಉದಾತ್ತ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಯಾವುವೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದಂತೆ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾದವುಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು 'ಛಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ'ನಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಭಾರತವನ್ನು ಪೂಜನೀಯಗೊಳಿಸಿದ ಮಹಬೀಯರನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದಿಷ್ಟು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸೇರಿದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಮುಖಿ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಪರ ಮೌಲ್ಯಗಳೆರಡೂ

ನಾಪತ್ತೆಯಾದುದನ್ನು ಆ ಓದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾರ್ಯಾರು ವಾರಸುದಾರರು ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿ ನೀಡಲಾದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದವರ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಅಳೆದೂ ತೂಗಿ ಕೊರತೆ, ಮಿಗತೆಗಳ ಕುರಿತು ಸಮ್ಮತಿ ಅಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಸಾಕಷ್ಟು ಓದುಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಓದುಗಳು ಅತೀತವಾದ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನ ಗೈರುಹಾಜರಿಗಾಗಿ ಆಕ್ರೋಶ, ಸಮಜಾಯಿಷಿ, ಸಹಮತದ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯಂತಹ ಪಾತ್ರದ ಉಲ್ಲೇಖವಿರಬೇಕಿತ್ತು ಎಂಬ ವಾದವೂ ಬಂದುದಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮುಖ್ಯ ತಕರಾರಿರುವುದು ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸರಿಯೋ, ತಪ್ಪೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲಿ ಯಾರಿರಬೇಕಿತ್ತು ಎಂಬ ಕುರಿತಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇಡಿಯ ಕಾವ್ಯಜಗತ್ತು ಕೀರ್ತಿಸುವ ಲೋಕ ಮೌಲ್ಯದೊಳಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನದೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಅದು ಲೋಕ ಪೂಜ್ಯವಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಹೆಣ್ಣು ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಅದನ್ನು 'ಲೋಕ' ಎನ್ನಬಹುದೆ? ಹೆಣ್ಣು ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ವಾರಸುದಾರಳಲ್ಲವೇ? ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಾದರೂ ಹೆಣ್ಣು ಮುಖ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗದಾಯಿತೇ? ಕಥಾನಕದೊಳಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ನಾಪತ್ತೆಯಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಲೋಕಪೂಜ್ಯತೆಯ ಲೋಕ ಯಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು? ಅಂದರೆ ಯಾರ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂಬ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೌಲ್ಯಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವ 'ಯುಗಧರ್ಮ'ದ ಕುರಿತಾದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಕಾಲಮಾನದ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವೀರ-ತ್ಯಾಗ-ದಾನಗಳೆಂಬ ಮಹತ್ವದ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಗೈರುಹಾಜರಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ಕೊಂಡಾಡುವ ವೀರಯೋಧರ ವೀರನಾರಿಯರನ್ನು ೧) ಪುರುಷ ಬದುಕಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ 'ಪತಿವ್ರತೆ, ಓಲೆಭಾಗ್ಯದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಆದರ್ಶ ಸ್ತ್ರೀಯರು.' ಮತ್ತು ೨)'ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ಸೇವಿಸಿಯೂ ದಣಿಯದ ಆರಾಧಕ ಹೆಂಡತಿಯರುಗಳೆಂದೇ ಹೆಸರಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು, ಈ ನರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾದರಿಗಳೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಹೆಣ್ತನವು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪುರುಷನ ಬಯಕೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬರುವ ನರೂಪಣೆಗಳೆನ್ನುತ್ತವೆ. ಗಂಡ, ಗುರುಹಿರಿಯರು, ತವರುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆಕೆಯ ಆದರ್ಶೀಕೃತ ನಡಾವಳಿಯ ನಿರ್ದೇಶನಗಳು ಆಕೆಯ ಆಯ್ಕೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಆಕೆಯನ್ನು ವಿನೀತಳನ್ನಾಗಿರಿಸಲು ಇರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ತಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಪಡೆಯುವ 'ದುಂಡುರುಂಬೆ', 'ಮಾರಿ'ಯ ಬಿರುದುಗಳೇ ಇದನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಗಳೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕ

ಹೆಣ್ಣಿನವು ಎನ್ನಲಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾಯವಾಗಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತಾಗಿ ಸೈನಿಕಶಿಬಿರ, ಅರಮನೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರ್ಣನೆಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ತ್ರೀಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪುರುಷವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ಗಮನಿಸದ ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆಯ ಏಕಮುಖೀ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಲೇವಡಿಮಾಡುವಂತೆ ಅದರ "ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವೇನೋ ಎಂಬಂತೆಯೇ, ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಈ ಯುಗಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ಪುರುಷರಿಗಷ್ಟೇ ಅನ್ವಯವಾಗಿವೆ"[೭] ಎಂದು ಅದು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ವಾಸ್ತವಿಕ ವಿಂಗಡನೆಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಅವಾಸ್ತವಿಕ ಗತಸಮಾಜದ ಗತಸಂಕೀರ್ತನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಓದುಗಳಾಗಲೀ; ಈ ವಿಂಗಡನೆಯನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ತರತಮಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಷ್ಟೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಆಧುನಿಕ ಓದುಗಳಾಗಲೀ ಮೌಲ್ಯಪರಿಭಾಷೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಜೈವಿಕವಲಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಾಗಿರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ವೀರಯುಗ, ಯುಗಮೌಲ್ಯ ಸಂಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಅವು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟ ಸಂಭ್ರಮದ ನಾಡಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆ ನಾಡಚರಿತ್ರೆಯ ಮೌಲ್ಯವರ್ತುದಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಾಪತ್ತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ನೋಡದೇ ಉಳಿಸಿದ ದೊಡ್ಡ ನಿರ್ವಾತವೊಂದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ತೋರಿದುವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮುಖಬೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಾಪತ್ತೆಯ ಕುರಿತು ಎತ್ತುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಟ್ಟಿದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಅದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ವಿಭಜನೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನುಹಾಕಿ ಪುರುಷವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲರ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಹೌದು. ಕಾವ್ಯದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಮೂಲಕದ ಪುನರ್‌ರಚನೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀಯದಲ್ಲದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಜೃಂಭಣೆ ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣದ ದರ್ಶನವೂ ಹೌದು. ಯುಗಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ, ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಳಗೆ ತಾವು ಎಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ, ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆ, ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನ ಏನೆಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಜೈವಿಕತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮೌಲ್ಯವೇ ಎಂದು ಕೀರ್ತಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಓದುಗಳೆರಡನ್ನು ತನ್ನ ಹೊರತಾದುದಾಗಿಯೇ

ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಯುಗಮೌಲ್ಯಗಳು ಅನೇಕರ ಪಾಲಿಗೆ ಸೇರದ, ಆಳುವಕೇಂದ್ರದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

೫.೪. ದೇಹಮಾತ್ರ ಮುಖವಿಲ್ಲ

ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮೂಲಸರಕು ಆಕೆಯ ದೇಹವೇ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಮೂಲಭಾವಗಳೂ ಶೃಂಗಾರ, ವೀರ, ವೈರಾಗ್ಯಗಳೇ. ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ವರ್ಣನೆ ಮತ್ತು ಆ ದೇಹದೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿದ ನಾಯಕನ ವಿಲಾಸದ ವೈಭವಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತವೆ. ವೀರದ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯಾಗಿ ದಕ್ಕುವ ಫಲಾವಳಿಯ ಸಾಧನವಾಗುವುದು, ಮತ್ತೆ ಇದೇ 'ಲೋಲುಪತೆಯ ಸರಕು'. ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳೆರಡೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. (ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ, "ಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇಲಕ್ಷ್ಮಿ ಮೃತೇನಾಪಿ ಸುರಾಂಗನಾ ....."ಎಂಬ ನಾಂದಿ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೇ "ತವೆ ಮಾಱಾಂತ ಬಲಂ ಕಱುತ್ತಿಱಿದು ತನ್ನಾಳ್ದಂ ಕರಂಮೆಚ್ಚೆ ಗೆಲ್ದವನಂ ಶ್ರೀವಧು ಪತ್ತುಗುಂ ಮಡಿದನಂ ದೇವಾಂಗನಾನೀಕಮುತ್ಸವದಿಂದುಯ್ವುದು" ಎಂಬಂತೆ ಪಂಪಭಾರತದ(೧೦-೪೪) ಪದ್ಯ ಕನ್ನಡಿಸಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ.) ಇಲ್ಲಿ ಯೋಧನಿಗೆ ಯುದ್ಧದ ಫಸಲಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವೆಂಬ ಅಲಂಕಾರ/ಭೋಗದ ಸರಕು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ವೈರಾಗ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಧರ್ಮದ ಕೊಂಡಾಟಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀದೇಹದ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವೂ ಹೊರತಾದುದಲ್ಲ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಜಗತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬ ಲಿಂಗವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಚಹರೆಗಳಾಗಿ ಹಾಜರಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಕ್ರಮವಿದೆ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿಯಲ್ಲ, ದೇಹವಾಗಿ. ಈ ದೇಹಕ್ಕೂ ಪಾತ್ರಗಳ ನೆಲೆಯ ಅನನ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯ ದೇಹವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಗುಣ ತೋರುವ ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ, ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಬಲ್ಲ ದೇಹವೂ ಹೌದು. ಪಂಪನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬಗೆ, ಲೋಲುಪತೆಯ ವಿಧಾನವಾದ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯ ದಾರಿಯಾದ ಹೆರಿಗೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ. ಈ ದೇಹ ಜೈವಿಕಮಾದರಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಸಂಬಂಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ನಿರಾಕರಣಗೊಂಡುದು. ಬಲಸಂಬಂಧಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಂದಲೂ ಹೊರಗಿಡಲಾದುದು. ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ನಿರೂಪಣಗೊಂಡಿರುವುದಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಚಿಂತನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ತಾಯಿ, ಮಗಳು, ತಂಗಿ ಎನ್ನುವ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಲ್ಲ ಪಾತ್ರವಿನ್ಯಾಸಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕೇವಲ "ವಿಷಯಕಾಂತೆಯಾಗಿಯೇ" ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದ್ದಾಳೆಂಬುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳ ಸಾರರೂಪಿ ನಿಲುವು.

ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಹೆಣ್ಣಲ್ಲಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರದ, ಸಮುದಾಯಸಾಮಾನ್ಯ ದೇಹವಿವರಗಳು. “ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ನೀಲಾಂಜನೆ, ಶ್ರೀಮತಿ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆ, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ಸತ್ಯವತಿ, ದ್ರೌಪದಿ ಮೊದಲಾದ ಪಾತ್ರಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬ ದೈಹಿಕವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕ್ರೆಡಿಬಿಲಿಟಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಪನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಈ ದೇಹದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ನೀಲಾಂಜನೆಯ ದೇಹ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯ ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಸಣ್ಣನಡು, ದಪ್ಪಜಘನ, ತುಂಬುತೋಳುಗಳು, ತೊಂಡೆತುಟಿ ಮೊದಲಾದ ವಿವರಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹೆಸರುಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ಯಾಪ್ ಫಿಲ್ಲರ್‌ಗಳಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ”[೮]ಎನ್ನುವುದು ಕೇಶವಶರ್ಮ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಪಂಪನು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಒಂದು ಸ್ಥಿರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ. ಗಂಡು ಬಯಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ವಯೋಮಾನದ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳೂ ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಣ್ಣುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಲಿತ ಪ್ರೌಢಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವವರು, ಆತ “ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಮೊಲೆಗೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಗುಣವಿದೆ”.[೯] ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಡುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಆಗ್ರಹಿಸುವ ವಿನ್ಯಾಸದ ವೈವಿಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿ, “ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ತಾಯಿ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಗಳು ಎಂಬ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅರಮನೆಯ ಹಲವಾರು ಪತ್ನಿಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳಾಗಿ, ಸೂಳೆಯಾಗಿ, ಪಣ್ಯಾಂಗನೆಯಾಗಿ”[೧೦] ತಾಯಿ, ಮಗಳು, ಹೆಂಡತಿ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥಾಭೇದಗಳಿಲ್ಲದ “ವಿಷಯಕಾಂತೆ”ಯಾಗಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರಬಹುದಾದ ಇತರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಸರ್ಗವೇ ತಪ್ಪಿದ ವೈವಿಧ್ಯದ ಗೈರುಹಾಜರಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, “ಸ್ತ್ರೀಚಿತ್ರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ದ್ರಾವಿಡಸಂಸ್ಕೃತಿಯದು ಎನ್ನಲಾಗುವಂಥ ಮಾತೃಭಾವದಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಚಿತ್ರಗಳಾಗಲಿ, ಪತ್ನಿ, ಪ್ರೇಯಸಿಯರಲ್ಲದೆ ತಾಯಿ, ಸೋದರಿ ಭಾವಗಳಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನೋಡಬಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಲೀ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆ ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನ”[೧೧]ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮೂಡಿಬರುತ್ತವೆ.

ಪಂಪನ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರೌಢಾವಸ್ಥೆಯ ದೇಹಸಿರಿ ಸೂಸುವಂತಿರುವುದೂ ಆಗಿರುವ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನೆವದ ಕಾಡುವಿಕೆಗೂ ಒಳಗಾಗದ ದೇಹವಾಗಿಯೇ

ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬಂತೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಪೂರ್ವಭವದ ಪತಿಯನ್ನು ನೆನೆದು ದುಃಖಿತಳಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀಮತಿಯ ತಂದೆಗೆ ದುಃಖದಲ್ಲೂ ಶೋಭಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಳ ದೇಹ ಸೌಂದರ್ಯವೇ ಅಚ್ಚರಿಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ! ಅದರಲ್ಲಿಯೂ 'ದುಃಖಿತಳೂ' 'ಮಗಳೂ' ಆದವಳಲ್ಲಿಯೂ ತಂದೆಗೆ "ಒದವಿದ ನೂಲತೊಂಗುಲುಲಿಯಿಲ್ಲದ ಪೀನನಿತಂಬ..."[೧೨]ವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ! ಇದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದ ನೆವವೂ ಕಾಡದಿರುವ ಚಿತ್ರಣವೇ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವ ಹೆಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ ಅವರು, "ತಂದೆಯ ಕಣ್ಣಿಗಾದರೂ ಕಟಿ, ಕುಚ, ನಿತಂಬಗಳಷ್ಟೇ ಮಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ನೋಡಲಾರದಾದವೇ! ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ದೇಹವೆಂದಷ್ಟೇ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಗಂಡಿನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಾಯಿ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಗಳು ಎಂಬ ಭೇದವೂ ಉಳಿಯಲಾರದೆ ಹೋಗುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯ. ಅದರಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಮದ ಪ್ರತೀಕವೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಾಗ ಈ ದೇಹ ಉಳಿದಾವ ಪಕ್ಕಗಳ ಪರಿವೆಯೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ನೇರವಾಗಿ ಮುಂಭಾಗವಷ್ಟೇ ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಗಿನವರೆಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇವಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರ ಇಲ್ಲ. ಪಾರ್ಶ್ವಮುಖವೂ ಇಲ್ಲ ಹಿಂಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲ"[೧೩] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, "ತಂದೆಯೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟು ದೈಹಿಕನೆಲೆಯಿಂದ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ತೋರುವುದಾಗಿ"[೧೪] ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಅವರು, ಪಂಪ ಅನುಸರಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯ ಅಲಂಕೃತಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮೇಲಣ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕುಟುಂಬವೆನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೊಳಪಟ್ಟು ಬರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹರೂಪಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳು. ಕತೆಯ ಹೊರವಲಯದಲ್ಲಿ, ಕುಟುಂಬದಾಚೆಗಿನ ಶೃಂಗಾರದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುವ ಸೂಳೆಗೇರಿಯ ವರ್ಣನೆಗಳೂ ಹೆಣ್ಣುಗಳೆಂದರೆ ದೇಹಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ನಿರ್ವಚನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾಣದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವು ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತಾಗಿ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಸರಕೆನಿಸಿ, ಮಾರಾಟಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯವಾಗುವ ಮೂಲಕವೇ ಪುರುಷಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ತಣಿಸುವ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಯಂತಹ ಉದ್ಯೋಗವೊಂದು ನಿರ್ವಹಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಓದುಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಏಕೈಕ ಉದ್ಯಮ ಇದೊಂದೆ. ಇದು ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣಿಗೇ ಇರಿಸಿದ ಮೀಸಲೂ ಹೌದು. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಈ ದೇಹ ಮಾರಾಟದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ದರ್ಶಿತವಾಗುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತಾದ ಅವಯವಗಳೇ ಅಥವಾ ದೇಹವೇ ಹೊರತು ಮನಸ್ಸಲ್ಲ. ಆ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಪಾಡು ಪಂಪನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸೂಳೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಿತ್ತಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹಮಾದರಿಯೊಂದು ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾದ ಬದುಕು ಬದುಕುತ್ತಿದೆ ಎಂಬಂತಿರುವ ಪಂಪನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಲೋಲುಪ ಪುರುಷ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಎಂಬುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳ ನಲುವು. ಬೋಜಗರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರಧಾನ ವಾಹಿನಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಅನುಮೋದನೆ ಇರುವುದನ್ನೇ ಈ ಓದುಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ.

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಭೋಗ ಭಾಗವಾದ ಶೃಂಗಾರ ಮತ್ತು ಆ ಬದುಕಿನ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿ ವಂಶ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆ, ಎರಡರಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹಕ್ಕೇ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನದ ವೈಭವೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನದೇಹ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ. ಅದಾದರೋ ಹೆಣ್ಣೇ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವ, "ವಿಸಸನದೊಳ್ ವಿರೋಧಿನೃಪರಂ ತಱಿದೊಟ್ಟಲುಮರ್ಥಿಗರ್ಥಮಂ ಕಸವಿನ ಲೆಕ್ಕಮೆಂದು ಕುಡಲುಂ ವಿಪುಳಾಯತಿಯಂ ದಿಗಂತದೊಳ್ ಕರಂ ನೆಱಿವ ಮಕ್ಕಳ"(ಪಂ.ಭಾ,೧-೧೧೭)ನ್ನು ಈಯಬಯಸುವ ತಾಯ್ತನ! ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇದು 'ಸಮರ್ಥ ಪುರುಷ'ರನ್ನು ಹಡೆಯಬಯಸುವ ತಾಯ್ತನ. ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಒಲುಮೆಗಾಗಿ ತಲ್ಲಣಿಸಿ ರಸಸುಖದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಬಯಸಿ, ತಾಯ್ತನದಲ್ಲಿ ಅಂತಹದ್ದೇ ಪುರುಷರನ್ನು ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಲು ಹಾತೊರೆಯುವ ದೈಹಿಕ ಕಾಮನೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ತಾಯ್ತನ. ಈ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನವೆನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀದೇಹದ ಗುಣಾತ್ಮಕತೆಯ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪುರುಷ ವೀರ್ಯಕ್ಕೆ ನೆಲೆಯೊದಗಿಸಿ, ಪುರುಷಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ನೆಲೆಯೊದಗಿಸಬಲ್ಲ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆಯದ ದೇಹ "ನಿಷ್ಫಲ ಇಕ್ಷು ಪುಷ್ಪದ" ಹಾಗೆ ನಿರರ್ಥಕವೆಂದೂ, ಉತ್ಪಾದನೆ/ತಾಯ್ತನವೇ ಅದರ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವೆಂದೂ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತವಾಗುವುದನ್ನು ಈ ಓದುಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಮತ್ತು ನಿರರ್ಥಕತೆಗಳೆರಡೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಭವಿಸಿಬಿಡುವುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ. ಹೀಗೆ ಲೋಕಸುಖ ಮತ್ತು ಸಂತಾನದ ಉಪಯುಕ್ತ ಸರಕಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಣ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನದೇಹ, ಆ ಜೈವಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷದ ವಿಚಾರ ಬಂದಾಗ ಅನರ್ಹವಾಗಿ ನಿರಾಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಆ ದೇಹಕ್ಕೆ ದುರ್ಬಲ, ಎಡ, ಕೇಡು ಮುಂತಾದ ಖಾಯಂ ಸಮೀಕರಣಗಳು ಉಪಾಧಿಗಳಂತೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಈ ಸ್ವೀಕರಣ-ನಿರಾಕರಣ-ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಪಂಪನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರೆಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ದೇಹದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ದ್ವಿತೀಯಪ್ರಜೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಂಪನ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಓದುಗಳ ನಿಲುವು.

ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ವಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಗೆ ತೆತ್ತುಕೊಂಡ ಪಂಪ ಕಾವ್ಯದೊಳಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿರುವುದು, ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅನುಮತಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು. ಅದು ಭೋಗ ಮತ್ತು ಫಲಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕೊಡಬಲ್ಲ ನೆಲ ಇಲ್ಲವೇ ವಸ್ತುರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ. ಆ ದೇಹಕ್ಕೆ ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲ. ಇದು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಸಮಾಜದ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿರುವ 'ಕೇವಲ ದೇಹ'. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಾಗಿ ಮೂಡಿದುದಲ್ಲ. ಪಂಪನ ಉದಾತ್ತ ಮಾನವಚಿಂತನೆಗಳು ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹಾವಸ್ಥೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಮಾನ್ಯಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಸಾಧನವಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಜೈವಿಕನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಘಟಿಸಿ ನೋಡುವ ಈ ನೋಟಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿನಾಚೆಗಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯಗೊಂಡ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಸಮಾಜ, ಕಾವ್ಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅನುಮತಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲದೆ, ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಮಾನವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೫.೫. ಸೆಕ್ಸ್-ಗಂಡಿನ ಏಕೈಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಏಕೈಕ ಆಸ್ತಿ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ರಾಜಸತ್ತೆ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ, ಪಿತೃ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಗಳ ಉಚ್ಛಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆದು ಬಂದವುಗಳು. ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ವಸ್ತುಮಾತ್ರವಾಗಿ, ದೇಹವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನೊಂದಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಂಗತ್ಯವಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ/ದೇಹದ ಸಾಹಚರ್ಯ ಮಾತ್ರ. ಆಕೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿರುವಂತೆ ಗಂಡಿನಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಬಯಸಬಹುದಾದುದು ಆತನ ದೇಹವನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆಕೆ ತನ್ನಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಆಸ್ತಿ ಎನಿಸುವುದು ಸೆಕ್ಸ್ ಒಂದೇ. ಕಥನಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳ ಮೇರೆಗೆ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಶ್ರೀ, ವೀರಶ್ರೀ, ಕೀರ್ತಿಶ್ರೀ, ವಾಕ್‌ಶ್ರೀ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೆಂಡಂದಿರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆಳುವ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವದ ಅಸಾಧಾರಣ ಕತೆಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಈ ಮೇಲಣ ಹೆಂಡಂದಿರೆಲ್ಲರೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿ ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾದ ಪಾಡಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನೊಲುಮೆಗಾಗಿ ತಲ್ಲಣಿಸುವ ಹೆಣ್ಣಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹಲವು ಹೆಂಡಿರನ್ನು ಪಡೆದು ಯಶಸ್ಸಿನ ಉತ್ತುಂಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತೆನೆಂದು ನಂಬುವ ಗಂಡು ತನಗಿರುವ ಅಗತ್ಯ 'ಸೆಕ್ಸ್' ಮಾತ್ರವೆಂದು

ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೂ ಕೂಡಾ ತನ್ನದಾಗಿ ಉಳಿದ ಸರಕು 'ಸೆಕ್ಸ್' ಒಂದೇ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡಿನ ದೇಹಸಾಹಚರ್ಯವೇ ಅಂತಿಮಗುರಿಯಾಗಿ, ಆ ಸಾಹಚರ್ಯದ ಒಲುಮೆಗಾಗಿ ತಲ್ಲಣಿಸುವುದು ಆಕೆಯ ವಿಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇಂತಹ ಯುಗದ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಗಂಡಿನ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನೇ ತಂದು ಎದುರಿಗಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತರ್ಕ.

ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು 'ವೀರಯುಗ'ವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಕಾಲಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಇದನ್ನು 'ಸೆಕ್ಸಿಸ್ಟ್' ಮನೋಧರ್ಮದ ಯುಗವೆಂದೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಇದು ಎಲ್ಲದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಸಾಧನೆಯ ಸಲಕರಣೆಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣದೊಂದಿಗೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣಾಗಿಸಿ ಸಂಭೋಗಿಸುವ ಕುರಿತಾದ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರತವಾದ ಧೋರಣೆಯ ಯುಗ. ಹಾಗಾಗಿ ವೀರ–ವೈರಾಗ್ಯವೆಂಬ ಅಭಿದಾನಭೇದಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಯುಗದ ಉಪಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಬಂದ ಪಂಪನ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳ ಧೋರಣೆಯೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ನಿಲುವು. ವೀರಕಾವ್ಯವು ಸಾಹಸವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಸಿ ಸಂಭೋಗಿಸ ಬಯಸಿದರೆ, ಪೌರುಷದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನೂ ಮುಕ್ತ್ಯಾಂಗನೆಯಾಗಿಸಿ ಸಂಭೋಗಿಸ ಬಯಸುವಂಥದ್ದು ವಿರಕ್ತಿಯಕಾವ್ಯ ಎನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವು ವಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಬಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಅವರು, "ಸ್ತ್ರೀಯು ಸ್ವತಃ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹಳೆಂದೂ, ಪುರುಷನ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯೆಂದೂ ಸಾರುವ ದಿಗಂಬರ ಜೈನಪಂಥದ ಎಲ್ಲಾ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡೇ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪಂಪನು ರಚಿಸಿದ್ದರೂ, ಅವನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗೆಗೆ ತಳೆದಂಥ ನಿಲುವು ಇಹಲೋಕದ ಬದುಕಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವವರು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.......ತನ್ನ ನಾಯಕನ ಪರಮೋಚ್ಚವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಒಂದು ಮದುವೆಯ ರೂಪಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪಂಪ ....ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗನಾನುರಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲೇ ಚಿತ್ರಿಸುವ"[೧೨] ಮೂಲಕ ವೈರಾಗ್ಯವೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಅಲುಗಾಡಿಸಿರುವುದಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇವೆರಡೂ ಮಾದರಿಗಳು ಒಂದೇ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿರೋಧಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳೆನ್ನಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಗೆ ಪುರುಷಭೋಗವು ಜೈವಿಕರೂಪದ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನೂ ದಾಟಿಕೊಂಡು, ತನ್ನ ಹೆಂಡಂದಿರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವ ಈ ಮುಕ್ತ್ಯಂಗನೆಯ ಸುರತಸಂಬಂಧದ ರೂಪಕವು ಅದರ 'ಸೆಕ್ಸಿಸ್ಟ್' ಧೋರಣೆಯ ಲೋಕಸತ್ಯದ ಮುಂದುವರಿಕೆ/ಸಾತತ್ಯದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹವೆಂದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಈ ರೂಪಕವನ್ನಿಟ್ಟು ಓದಿಕೊಂಡು, ಮುಕ್ತಿಯ ಒಡನಾಟವನ್ನು ವಿವಾಹವಿಧಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ತರುವ ಮೂಲಕ ಪಂಪ ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನೇ ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಓದು ಪುರುಷಗ್ರಹಿಕೆಯ ಋಣಾತ್ಮಕ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಓದಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನೇ, ಇನ್ನೊಂದು ಓದು ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯವುಳ್ಳ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಏಟಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

೫.೬. ಚೇತನವಲ್ಲ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾತ್ರ

ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನಿಂದ ಹೊರತಾದ ಅನುಭೋಗದ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲದೆ ಅದೊಂದು ಜೀವಂತ ಚೇತನವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವುದು ಕೇವಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ರೂಪದಲ್ಲಲ್ಲದೆ, ಚೈತನ್ಯವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಸು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳೆರಡೂ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಸುಂದರ ವಸ್ತುಗಳು ಎನಿಸುತ್ತವೆ. 'ಭೋಗರತ್ನಂ ಮೃಗಾಕ್ಷಿ' ಎಂದಾಗಿ ಲೋಕದ ಸುಖವೆಲ್ಲವೂ ಹೆಣ್ಣೇ ಎನ್ನುವ ಇಂತಹ ಭೋಗಪರದೃಷ್ಟಿ ಇರುವ ಯುಗದ ಕಾವ್ಯವೊಂದು, ಗಂಡಿನ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು 'ಒಲುಮೆಗಾಗಿ ತಲ್ಲಣಿಸುವ' ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನೇ ತಂದು ಎದುರಿಗಿಡುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಬಯಸುವಂತೆ ತನ್ನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಮುಖಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಆತನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆ ಮುಸುಕುಸರಿಸಿಯೂ ತನ್ನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಣಕ್ಕಿಟ್ಟು ಆತನ ಕ್ಷಮತೆ, ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ ನೆತ್ತದ ಭಾನುಮತಿಯಂತಹ ಸರಕಿನ ರೂಪದ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ವೀರ, ತ್ಯಾಗ, ದಾನಗಳೆಂಬ ಪುರುಷಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಪೋಷಕರಾಗಿ, ಪುರುಷಬಯಕೆಗೆ ತಕ್ಕ ವರ್ತನಾಮಾದರಿ ಇರುವ ಪತಿವ್ರತೆಯಾಗಿ, ಓಲೆಭಾಗ್ಯದ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿ ಬರುವ ಆದರ್ಶಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಚ್ಚುಗಳನ್ನು ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತ ಮುಖಗಳು ಇಲ್ಲದೆ, ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ಸೇವಿಸಿಯೂ ದಣಿಯದ ವೀರಯುಗದ ಯುಗಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಗಲುಕೊಟ್ಟ ವೀರನಾರಿಯರೆಂಬ ಸಂಕೀರ್ತನೆಗೊಳಗಾಗುವ ಆರಾಧಕ ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದಾಚೆಗಿನ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸೂಳೆಯರಾಗಿ, ಕುಟುಂಬದೊಳಗೆ ಪ್ರಿಯಅಂಗನೆಯರಂತೆ ಗಂಡನ್ನು ತಣಿಸುವ ಕಾಮಕಾರಕ, ಕಾಮಪ್ರಚೋದಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಮನೆ, ಸೇನೆಯಬೀಡು, ವೇಶ್ಯಾವಟಿಕೆಯ ಓಣಿಗಳೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಮಾದರಿಗಳು ನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತಲ್ಲವಾಗಿಯೂ, ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ತ್ರೀಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆಂಬಂತೆ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು

ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಾತ್ರವನ್ನಷ್ಟೇ ಆಡಲು ಅನುಮತಿಸಲಾದ ಕಾರಣ ಅವಳದೆಂಬ ಚೇತನಾಂಶವೇ ನಾಪತ್ತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆಗೆ ತಾಯಿ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಗಳು, ಸೂಳೆಯೆಂಬ ಈ ನಿಗದಿತ ಚಹರೆಯಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿ, ಅವಳೆಂದೂ ಬದಲಾವಣೆಯ ನಿರ್ಧಾರಕ ಅಂಶವೆನಿಸಬಲ್ಲ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರದಿರುವುದನ್ನು ಇವು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಚೈತನ್ಯವಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಮಕಾರಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿ. ಆದಿಪುರಾಣದಂತಹ ವೈರಾಗ್ಯದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಲ್ಲ. ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆ, ಇಲ್ಲವಾದ ಗಂಡನಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಶೂನ್ಯತೆ, ಪರಿತಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮದನನ ಕೈದು, ವಿಳಾಸದ ಕಣಿ, ಚದುರ, ವಿನೋದದ ಸ್ವಭಾವ, ಸೊಬಗಿನ ಆಗರವೆಂಬ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಕೊಡಲಾದ ಗಂಡಿನ ವಿವರಗಳು. ಈ ವಿವರಗಳು ಹೆಣ್ಣೊಂದು ಗಂಡಿನಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲದೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂವೇದನೆಗಿರುವ ಹೊರಚಾಚುಗಳಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅವಳೊಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲದೆ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಅವು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಗಳು ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೂ ಅನುಸಂಧಾನಕಾರನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಜೈವಿಕ ಇರುವಿಕೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳಿಗೆ ಕೇವಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾತ್ರವಾದ ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯಷ್ಟೇ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

೫.೭. ಗಂಡಿನ ಯಶಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಸರಕು

ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಗಂಡಿನ ಅಗತ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದವುಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಗೆರೆಗಳು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವುದು ಆತನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಂತೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿರುವುದೇ ಗಂಡಿಗಾಗಿ, ಪುರುಷರ ಸಂತೋಷದಲ್ಲೇ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂತೋಷ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ, ಪುರುಷರ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಅವರ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯೂ ಸಾಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯವೇನಿದ್ದರೂ ಪುರುಷರ ಸೇವೆಯಲ್ಲದೆ ತಮಗಾಗಿ ತಾವು ಬದುಕುವುದಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಲು ಯಶಸ್ವಿಯಾದ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಸಮಾಜ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವ 'ಸಾಧನ'ವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಸಮಾಜವೊಂದರಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕಾಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಬಹುಪತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ, ಒಬ್ಬನೇ ಪುರುಷನ

ಅಧೀನಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಹೇರಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ವಂಶದ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂತಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಲಾರದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಂಶದ ಉಳಿಕೆಗಾಗಿ ಆಕೆಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಗೆರೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ನಿಯೋಗಾವಕಾಶವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಗೌರವದ ಪಣ ಮತ್ತು ಉಡುಗೊರೆಗಳಾಗಿಯೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೊಂದು ಬಳಕೆಯಾಗಬಹುದಾದ ದ್ರವ್ಯರೂಪದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ವ್ಯಸನಕ್ಕಾಗಿ ಪಣವಾಗಿಡುವ ಗಂಡು ತನ್ನ ಔದಾರ್ಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಅದನ್ನೇ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಬಲ್ಲ. ದಾನ/ಉಡುಗೊರೆಯ ಸರಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವೂ ಕೀರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂ ಪಂಪನೇ ಇಂತಹ ದಾನ/ಉಡುಗೊರೆಯ ಫಲಾನುಭವಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು, "ತುಡುಗೆ ನಚ್ಚಲುಂ ಪಂಚರತ್ನಂಗಳುಂ......ಕೊಡುವಬಾಡಕ್ಕಂ ಜೀವಧನಂಗಳ್ಗಂ ಬಿಡುವೆಣ್ಗಂ ಲೆಕ್ಕಮಿಲ್ಲೆನಿಸಿ..."[೧೬]ಎಂದು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಗಂಡಿನ ಔದಾರ್ಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕುಟುಂಬದಾಚೆಗಿನ ಹೆಣ್ಣಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಹೆಣ್ಣೂ ಪುರುಷಾಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸರಕಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಬಲ್ಲಳು. ಕನ್ನಡದ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ದೊಡ್ಡಮೊತ್ತದ ಓದಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ 'ಭಾನುಮತಿಯ ನೆತ್ತ'ವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತರಿಸದ ಕೇಶವಶರ್ಮ ಅವರು ತಮ್ಮ "ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು: ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, "ಭಾನುಮತಿ ಕರ್ಣನೊಂದಿಗೆ ನೆತ್ತವನ್ನಾಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಕರ್ಣನು ಭಾನುಮತಿಯ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದು ಒಂದು ಸಹಜ ಪ್ರಸಂಗದಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಹಜ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುವುದು ಕೌರವ ಮತ್ತು ಕರ್ಣನ ಸ್ನೇಹದ ಗಟ್ಟಿತನವೇ ಹೊರತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನಾವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ"[೧೭]ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಡ್ಡುವ ಈ ಪುಟ್ಟ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ-ಕೌರವರ ಸ್ನೇಹದ ಗಟ್ಟಿತನದಲ್ಲಿ ಭಾನುಮತಿಯ ಸ್ಥಿತಿ ಏನಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಹೇಳಲು ಭಾನುಮತಿ ಸರಕಾಗಿದ್ದಳೆಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಈ ದಿಸೆಯ ಮತ್ತಷ್ಟು ಖಚಿತವಾದ ಮಾತುಗಳು ಎಂ.ಉಷಾ ಅವರ "ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ-ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಮೇರೆಗೆ "ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ ......ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ಕರ್ಣ ಮತ್ತು ದುರ್ಯೋಧನರ ಪರಮಪವಿತ್ರ ಸಂಬಂಧ ಕುರಿತ ಪಂಪನ ಭಾಷ್ಯ. ಕರ್ಣನ ಬಗೆಗಿನ ಸುಯೋಧನನ ಉದಾರತೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ಣನು ತೋರಿಸಿದ ಕೃತಜ್ಞತೆ.

ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಅಪೂರ್ವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎಂಬುದಕ್ಕಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ. ಆದರೆ ಕರ್ಣ ಹಾಗೂ ಸುಯೋಧನರ ಉದಾತ್ತತೆಗೆ, ಉದಾರತೆಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಸರಕು ಮಾತ್ರ ಭಾನುಮತಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಬಯಸಿದಾಗ ಪರಪುರುಷನಿಂದ ತನ್ನ ಮುಖವನ್ನು ಮರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಷ್ಟೇ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಆತನಗೆ ಅಗತ್ಯಬಿದ್ದಾಗ ಆ ಮುಸುಕನ್ನು ಸರಿಸಿ ಸಹ ತನ್ನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಣಕ್ಕಿಡುವ ಮೂಲಕ ಕೂಡಾ ಆತನ ಕ್ಷಮತೆಯನ್ನು, ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕು"[೧೮] ಎಂಬ ನಿರ್ದೇಶನವೇ ಇದೆ. 'ಭಾನುಮತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನೆತ್ತವಾಡಿದವರಾರು' ಎಂಬುದರ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಉಭಯ ಬಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಹೋದ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯದೆನ್ನಲಾದ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ, ಭಾನುಮತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಚಿಂತನೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಆ ಓದುಗಳಲ್ಲಿರುವುದೂ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿದೆಯೆನ್ನಲಾದ 'ಸೆಕ್ಸಿಸ್ಟ್' ಧೋರಣೆಯೇ. ಭಾನುಮತಿ, ಆಕೆಯ ಲಂಬಣ, ಮುತ್ತುಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಅವು ಪದ್ಯವೆಂಬ ಹೆಣ್ಣನ್ನೂ, ಹೆಣ್ಣನ್ನೂ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಯುವ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರಂತೆ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟವುಗಳು.

೫.೮. ಹುರಿದು ಮುಕ್ಕುವ ವಿನಾಶದ ಮುಖವಾಗಿ

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಚೈತನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿ, ಕೇವಲ ವಸ್ತು/ದೇಹವಾಗಿ ಕಾಣುವಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಅಂಗಗಳಿಗೂ ಗುಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಅಂಗಾಂಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪುರುಷ ಚೋದಕಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಚೋದಕ ಗುಣಕ್ಕೆ ಕಾಮ ಮತ್ತು ವಿನಾಶದ ಮುಖವಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಕಾಮವೂ ಗುಣಾತ್ಮಕತೆಗಿಂತ ವಿರಕ್ತಿವಿನಾಶದ ಭೋಗಕೂಪವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವಲ್ಲಿ, ಆ ಭಾಗದ ಗುಣವೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ವಿನಾಶಾತ್ಮಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಶೃಂಗಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಚೋದಕಗಳ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹಸಾಹಚರ್ಯದ ಸುರತ ಮತ್ತದರ ಫಲಿತವಾದ ಸ್ಖಲನವನ್ನು ಪುರುಷನ ಪಾಲಿಗೆ ವೀರ್ಯನಾಶವೆಂಬ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಸಂಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸುವುದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಚೋದಕವಾಗುವ ದೇಹದ ನಾಶಗುಣವೇ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ). ಚೋದಕಗಳಾಗುವ ಅಂಗಗಳೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನನೆಲೆಯ ಅಭಿದಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾದಾಗ ಶೃಂಗಾರಾತ್ಮಕವಾದ 'ವೇಣೀ', ವಿನಾಶಾತ್ಮಕ 'ಪಾಶ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧ ಫಲಿತವಾದ ವಿನಾಶದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಿದ ಪಂಪಭಾರತದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಿರೂಪಣೆಯೊಂದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಕತೆಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವಳಾಗಿಯೂ, ವಿನಾಶದ ಪೂರ್ಣ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಹೆಣೆದ ದ್ರೌಪದಿಯ ಕೇಶಪಾಶದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ತಿರುಚಿದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಅವು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ.

ಯುದ್ಧವೆಂಬುದು ಪ್ರಾಚೀನ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಇರಿವ ತುಟಿಲಾಟ್ತನವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಸಾಧನೆಯ ಗರಿಯೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿಂದೆ ರಾಜಸತ್ತೆ/ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಇಂತಹ ಯುದ್ಧವೇ ಇದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುವ ಯುಗಧರ್ಮದ ವಿವರಗಳ ಮುಖ್ಯ ಭೂಮಿಕೆ ಇರುವುದೂ ಕಾವ್ಯ, ಶಾಸನಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಈ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಹೊಡೆತ ಅನುಭವಿಸುವವಳು ಹೆಣ್ಣು. ಯೋಧನೊಬ್ಬನ ಸಾವಿನಿಂದ ಆತನ ಸಹಭಾಗಿನಿಯಾದವಳಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಸಿಗುತ್ತಿರುವುದು ಹತಭಾಗಿನಿಯೆನಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿಷ್ಟವಾದ ವೈಧವ್ಯದ ಪಟ್ಟ. ಇದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿ ಆಕೆ 'ಸತಿ' ಎನ್ನುವ ಆತ್ಮಾಹುತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಅದಲ್ಲದೆ ಯುದ್ಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಸುವಸ್ತುವಾಗಿಯೂ ದಾಳಿಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಗುರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೂ ಒಬ್ಬಳಾಗಿದ್ದಳು. ಇಂದಿಗೂ ಮಿಲಿಟರಿ ಕ್ಯಾಂಪುಗಳು ಬೀಡುಬಿಡುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅತಿ ಅಸುರಕ್ಷತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವವರು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತಗೊಳ್ಳುವ 'ಹೆಣ್ಣುಹುಯ್ಯಲೇ' ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಅನುಭವಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಈ ಫಲಿತಗಳಲ್ಲದೆ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವವರು ಅನುಭವಿಸುವ ಫಲಿತಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅದರ ಲಾಭದಮುಖ. ಅದು ವಿಕ್ರಮದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ನೆಲ, ನಾರಿ ಹಾಗೂ ದ್ರವ್ಯಲಾಭದ ವಿಜಯ. ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ತಂದುಕೊಡುವ ಜಯ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಯುದ್ಧದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖದಲ್ಲಿರುವುದು ಸೋತ-ಗೆದ್ದ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ಮಾನವಬಲದ ನಾಶ ಅಥವಾ ಸಾವು, ನೋವು, ವಿನಾಶ. ಒಂದು ಸಂಭ್ರಮಿಸಬಹುದಾದ ಜಯ. ಇನ್ನೊಂದು ಆತಂಕಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವ ನಾಶ.

ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಭಾಗೀದಾರಿಕೆಗಳೆರಡೂ ಗಂಡಿನವು. ಹಾಗಾಗಿ ಅದರ ಫಲಿತಗಳೂ ಗಂಡಿಗೇ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯುದ್ಧೋನ್ಮತ್ತ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ, ಶಾಸನ, ಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಪುರುಷವಾದಿ ಆಳುವ ಜಗತ್ತು ಯುದ್ಧದ ಫಲಿತಗಳಾದ ಜಯ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಗಳ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳದೆ, ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ' ಮತ್ತು 'ಭವತ್ಕೇಶಪಾಶಗಳೆಂಬ' ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು, ವಿಜಯ-ವಿನಾಶಗಳೆಂಬ ಯುದ್ಧಫಲಿತಗಳ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡ ರೂಪಕಗಳಾಗಿ, ಪುರುಷವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಬಿರುಕುಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಗಂಡಿನ ಹೆಗಲಿಗೂ, ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೆಗಲಿಗೂ ಏರಿಸಿಬಿಟ್ಟ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವೆಂಬುದು ಆ ಓದುಗಳ ಖಚಿತ ನಿಲುವು. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತದರ ಸಂಭ್ರಮದ ಓದುಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಅವು ಇದನ್ನೇ ಕಂಡಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ತನಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬೇಕಾದಾಗ ಕಾಪಿಡುವ ತಾಯಾಗುವಂತೆಯೇ ಆಕೆ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾಗಿಯೂ ಪರಿಭಾವಿತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಯುದ್ಧದ ವಿನಾಶ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪುರುಷವಾದಿ ಪಠ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ತನದ ಈ ಮುಖವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳದು. ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆ ಯುದ್ಧವನ್ನು ವೀರದ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಸಾಹಸ ಮತ್ತು ವಿನಾಶದ ಮುಖಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಹಂಚಿರುವುದರ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಇಂತಹ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ 'ಭವ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವೀರವೆಂಬ ಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆತ್ಮಾಹುತಿ, ಪುರುಷಾರಾಧನೆ ಹಾಗೂ ರುದ್ರವಿನಾಶದ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗಂಡಿನ ವಿಕ್ರಮದ ವಿವರಣೆಯ ಸರಕುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯುದ್ಧದ ಕುರಿತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೋಟಕ್ರಮಕ್ಕಿರುವ ಕವಲುದಾರಿಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ, ಯುದ್ಧಸಂಸ್ಕೃತಿ ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಚ್ಚುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಓಲೆಭಾಗ್ಯದ ಪತಿವ್ರತಾ ಸ್ತ್ರೀಯರು, ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ದಣಿಯದ ಆರಾಧಕ ಸ್ತ್ರೀಯರುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿನಾಶಗಳ ಹೊಣೆಗಾರರಾಗಬಲ್ಲ ಯುದ್ಧದ ಹೊರೆಹೊರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಭವಕ್ಲೇಶಪಾಶ'ದ ವಿನಾಶಕಿಯರಾದ ಹೆಣ್ತನದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸಿಕ್ಕುವುದನ್ನು ಅದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾಯಕನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಹೋರಾಟವಾಗಿ, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ವಾಗುವ ಯುದ್ಧದ ವಿನಾಶ ಮತ್ತು ದುರಂತದ ನೆಲೆಗಳು ಗಂಡಿನಾಚೆಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಶೋಧಿತವಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಜಾಡಿನ ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆ ದ್ರೌಪದಿಯ ಕೇಶಕ್ಕೆ ಸಂದ ಗೌರವವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದುದನ್ನೇ, ವಿನಾಶ ಮತ್ತು ದುರಂತ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗಂಡಿನಿಂದಾಚೆಗೆ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಧೋರಣೆಯ ಪ್ರತಿಫಲವಾದ ಪುರುಷರಾಜಕಾರಣದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ 'ಹೆಣ್ಣು' ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರದ, ವಿಧೇಯವಾಗಿರಬೇಕಾದ, ಮೋಕ್ಷದ ಅವಕಾಶವಿರದ, ನರಕಹೇತುವಾದ, ಗಂಡಿನ ಸಾಧನೆಗೆ ತೊಡರಾದ, ಶೀಲಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ ಬೇಲಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಗಂಡಿನ ಆಸ್ತಿಯಾದ ಹಾಗೂ ಭೋಗದ ಸರಕಾಗಿ ಅಲಂಕಾರಿಕ ಮಾದರಿಯೆನಿಸಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ದಾರ್ಶನಿಕ, ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಕಲಾನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಇಡಿಯಾಗಿ ಅದೊಂದು ಕೆಳಸ್ತರದ ಜೀವವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಹಾಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಅವಲಂಬನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಇದೆ. ಗಂಡಿಗೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂರಚನೆ. ಇಂತಹ ಜೈವಿಕ ವಿಭಜನೆಯೊಂದು

ಅಧೀನವಾದರಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯದಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದುಂಟು. ಬಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಅದು "ಬಹುಪುರಾತನವಾದ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಳಯುಳಿಕೆಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.........ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿರುವ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪುರಾಣ ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ, ಮಾನವಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಗೃಹೀತವಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರು ಚಿತ್ರಿಸುವ ದ್ರೌಪದಿ, ಇಂಥ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದು ಆಕೆಯ ವಿನಾಶಾತ್ಮಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಈ ಕವಿಗಳ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಆದ್ಯತೆ ಪಡೆದಿದೆ."[೧೯] ಮೂಲತಃ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನವೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೇವಲ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದೊಂದು ಜೀವನಮೀಮಾಂಸೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೀಮಾಂಸೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಕವಿಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮಾತೃಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆ ನಾಪತ್ತೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಪಂಪನ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ದ್ರೌಪದಿಯ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿತವಾಗುವುದು ಆಕೆಯ ವಿನಾಶಾತ್ಮಕ ಮುಖವೇ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ದ್ರೌಪದಿಯ ಕೂದಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೊರಡಿಸುವ ಈ ಉದ್ಗಾರ ಆಕೆಯನ್ನು ಭಾರತಕಲಹದ ಮೂಲಹೇತುವಾಗಿ ವಿರಾಟ್‌ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಧಿಕವಾಗಿ ದಾಯಾದಿಗಳ ನಡುವೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಬಂದ ಕಲಹಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ನಡುವೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವಳನ್ನು ಹೊಣೆಯಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ'ಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ದ್ರೌಪದಿಯ ಹಿರಿತನವಾಗಿ, ಹೆಣ್ತನದ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಪ್ರಧಾನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧಾಟಿಗಿಂತ ಖಚಿತರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆ ಇದನ್ನು ಗಂಡಿನ ದ್ವೇಷ, ವ್ಯಸನಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿಯೂ, 'ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಗೆ ದ್ರೌಪದಿಯೇ ಕಾರಣಳೆಂಬ ಕೊಂಕುವೆತ್ತ ಮಾತಾಗಿ' ವಿನಾಶದ ಹೊರೆಹೊರಿಸಿದ ನರೂಪಣೆಯಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶದಿಂದ ದೂರವಿರಿಸಿಯೂ, "ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಣವಾಗಿಸಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಸೋಲುವ ಪುರುಷ ಅಹಂಕಾರದ ಹತಾಶೆಯು ಅದರಿಂದಾಗುವ ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಲೆಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಸಮಾಧಾನಪಟ್ಟುಕೊಂಡ"[೨೦] ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧವೆಂಬುದು ಮೂಲತಃ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಹಂಕಾರದ ವಿನಾಶಾತ್ಮಕ ಫಲಶ್ರುತಿ. ಪುರುಷಾಹಂಕಾರದ ಈ ಮಹಾವಿನಾಶಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ದಾಳವಾದವಳೇ ವಿನಹಾ ಕಾರಣಳಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತಕತೆಯಲ್ಲಿ ಆ ವಿದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ

ಈ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೋಟಕ್ರಮವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು “ಹುರಿದು ಮುಕ್ಕುವ” ವಿನಾಶಾತ್ಮಕಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡುಬಂದ ಪುರುಷವಾದಿ ಸಮಾಜವೊಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತಾಗಿ ಕಟ್ಟಬಹುದಾದ ‘ತಿರುಚಿದ ವಿವರಣೆ’ಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವೊತ್ತೂ ರೂಪಕಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕಣ್ಣು, ಆ ಕಣ್ಣಿಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಅರಿವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೀರ, ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾದ ರೂಪಕವೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಅರಿವಿನ ಭಿನ್ನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ಕಣ್ಣೋಟವೊಂದರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಪರಿಯಾಗಿಯೇ ಶೋಧಿತವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೫.೯. ಕವಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಬಂಧಿ

ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯವಾದ ‘ಆದಿಪುರಾಣ’ದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ‘ಕುಯೋನಿ’ಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ‘ಕುಶಿಶ್ನ’ದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಶವಶರ್ಮ ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಯೋನಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತಾಗಿ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ‘ಕುಶಿಶ್ನ’ದ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಶರ್ಮ ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ ಇದುವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಂತಹದ್ದೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಯೋನಿಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಪಂಪನ ‘ಆದಿಪುರಾಣ’ ದ ಮೂರನೇ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮತಿಯ ವೃತ್ತಾಂತದಲ್ಲಿ ‘ಕನ್ಯಾಬ್ರತ’ದ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅದಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ “ಪಿರಿದುಮನುರಾಗದಿಂದಮೆನ್ನಬರೆದ ಪಟಮನರ್ಚಿಸಿ ಕನ್ಯಾಬ್ರತದೊಳೆಕಾಲಮಂಕಟಿಮುವೆನಿದಲ್ಲದಿಲ್ಲಿಗೆ ಪೆಱತೊಂದು ಪ್ರತೀಕಾರಮಿಲ್ಲೆಂದು”[೨೧] ಪಂಡಿತೆಯಲ್ಲಿ ನಿವೇದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶ್ರೀಮತಿ ಅಲ್ಲಿದ್ದಾಳೆ. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಈ ತೆರನಾದ ವ್ರತ ಪುರುಷರಿಗೂ ಇದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಿ ವ್ರತನಿರೂಪಣೆಗಳಿವೆ. ‘ಕನ್ಯಾಬ್ರತ’ದಂತೆಯೇ ‘ಪುರುಷವ್ರತ’ದ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅದು ಭೀಷ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬರುವ ಉಲ್ಲೇಖ. ಅದು ಪುರುಷನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಮೆರುಗಾಗಿ, ಭೂಷಣವಾಗಿ ಬರುವ ವ್ರತ. ಅದು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಕೀರ್ತಿಯ ಬೆನ್ನೇರಿದ ಭೀಷ್ಮನ ಯಶೋಗಾಥೆ. ಕನ್ಯೆಯ ಪಾಲಿಗೆ ಕನ್ಯಾಬ್ರತವು ಪುರುಷ ಸಂಸರ್ಗದವರೆಗೆ, ಆತನಿಗಾಗಿ ಶೀಲವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಡುವ ಮೀರಲಾರದ ಸಂಹಿತೆ. ಅಥವಾ ಗಂಡಿಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಶೀಲದ ಮೀಸಲಿಗಾಗಿ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾನೂನು. ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನಂತಿರುವ ಕನ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿ, ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮುಕ್ಕಾಗದಂತೆ ‘ನ್ಯಾಸ’ವನ್ನು ಕಾಯ್ದಿಡುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೇ,

ಆಕೆ ಕನ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ಈ ಶೀಲಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಕನ್ಯಾಬ್ರತದ ಹೂರಣ. ಪುರುಷನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಗೆರೆಯೊಳಗಡೆಯೇ ಈ ಕನ್ಯಾಬ್ರತದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ಯಾಬ್ರತವು ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ, ಗಂಡಿನ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ವ್ರತ. ಯೋನಿಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನೇ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ "ಯೋನಿಯು ಪವಿತ್ರವಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಅಹಂಕಾರವೂ; ಸ್ತ್ರೀಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ದಮನಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಂಪನು ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಲ್ಲ."[೨೨] ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಪುರುಷಬ್ರತವು ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿ. ಗಂಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ದುಸ್ತರವಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಗಂಡಿಗೆ ಔನ್ನತ್ಯ. ಈ ವ್ರತಗಳು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಮೌಲ್ಯದಾಯಕವಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ಎರಡರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇರುವುದು ಅಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಮೀಸಲು ಕಾಯುವ ಕಾಯಕವೆನಿಸುವ ವ್ರತ, ಗಂಡಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ತನ್ನ ಅಸಲು ಹರಣವಾಗದಂತೆ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡ ಹೆಮ್ಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ವಿಧಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದೊಂದು ಅಲಂಕಾರ/ಶೋಭೆಯ ಕಿರೀಟ!

ಶೌಚ/ಪುರುಷವ್ರತದ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಕೀರ್ತಿಸಲ್ಪಡುವ ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಪಂಪ 'ವೀರಸಿದ್ಧಾಂತಿ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪನ ಭೀಷ್ಮನ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆಯೇ ಆತ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಪರ್ಶದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬಂತೆ, "ಭೀಷ್ಮ ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಸ್ತ್ರೀವಿಷಯದ ಶುಚಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆದರ್ಶವಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಬಹುಶಃ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಂದೆಯಾಗಿ, ಗಂಡನಾಗಿ, ಬಹುಶಃ ಮಗುವಾಗಿಯೂ ಮುಟ್ಟದ ಏಕೈಕ ಪಾತ್ರ ಭೀಷ್ಮನದು."[೨೩] ಎನ್ನುವ ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ಪುರುಷವಾದಿ ಸಮಾಜ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ, ಅದರ ಸ್ಪರ್ಶದ ಕುರಿತಂತೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದೆ. ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಎತ್ತರಕ್ಕೇರಿಸುವ ಬರದಲ್ಲಿ ಅಂಬೆಯ ದುಃಖವನ್ನೋ, ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೋ ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ, ನಿಸರ್ಗ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಮೌಲ್ಯವೊಂದನ್ನು ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟವೆನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಮನೋಧರ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಸಾಫಲ್ಯದ ಮಾಪಕವಾಗಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ತಾಯ್ತನ ಮತ್ತು ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವುದನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಂಬೆ ಮತ್ತು ಕುಂತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂಬೆ ಮೊದಲು ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಮತ್ತು

ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಲ್ವಲನನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗದೆ ಕಂಗಾಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಭೀಷ್ಮ ಅಥವಾ ಗಂಡೊಬ್ಬನನ್ನು ಪಡೆಯದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಬದುಕೇ ನಿಲ್ದಾಣಕಾಣದೆ ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ಭಾರ್ಗವನಲ್ಲಿ, "ಎನ್ನ ದೆವಸಮುಂ ಜವ್ವನಮುಮಡವಿಯೊಳಗೆ ಪೂತಪೂವಿನಂತೆ ಕಿಡಲೀಯದಾತನನೆನ್ನಂ ಪಾಣಿಗ್ರಹಣಗೆಯ್ವಂತು ಮಾಡು ಮಾಡಲಾರದೊಡೆ ಕಿಚ್ಚಂ ದಯೆಗೆಯ್ವುದು"[೨೪] ಎಂದು ಗೋಗರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣು ಒಂದೋ ಗಂಡಿನ ಅಧೀನವಾಗಿ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಆಕೆಗೆ ಸ್ವಯಂನಾಶವೇ ಗತಿ ಎಂಬ ಧ್ವನಿ ಅಂಬೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳಾಗದೆ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತಿರುವ ತನ್ನ ಋತುಚಕ್ರವನ್ನು ಕುಂತಿಯೂ "ಇಕ್ಷುಪುಷ್ಪದವೋಲೆನ್ನಯ ನಿಷ್ಫಲ ಪುಷ್ಪದರ್ಶನ"ವೆಂದು ಪಾಂಡುವಿನಲ್ಲಿ ನಿವೇದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇವೆರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಎಂಬುದರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಗಂಡಿನ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹರಣ ಮತ್ತು ಹಡೆಯುವ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಅಂಗಲಾಚುವ ಘಳಿಗೆಗಳೂ ಹೌದು. ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ವಿಫಲತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಗ್ರಹಗಳು. ಜೊತೆಗೆ ಸಾರ್ಥಕ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಎಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯನ್ನೂ ಮುಗಿದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಸೇರುವ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲದೆ ಇನ್ನಿತರ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವೂ ಊರ್ಜಿತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಧ್ವನಿ, "ಪೆಂಡಿರ್ ಪೆಂಡಿರೊಳೆಂತು ಕೂಡುವರಬಲೇ?"[೨೫] ಎಂದು ಅಂಬೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಸಾಲ್ವಲನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣೆಂಬುದು ಹೇಡಿತನ, ಹೆಣ್ಣು ಅಂದರೆ ಸೋತರೂಪ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ವಚನಗಳೂ ಅದನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಹೆಂಗಸರು ಯಾರೂ ಆಯಾ ಕವಿಗಳು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾದರಿಗಳಷ್ಟೇ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪುರುಷವಾದಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿರಂತರತೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಕವಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಭಾಗಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಪಂಪನಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊರತಾದ ರೂಪಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವೇ ದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಆತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಕ್ಷ್ಯದಂತಿವೆ.

ಪಂಪನ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ದಾಂಪತ್ಯದ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಒಡಸಾಯುವ ಅಥವಾ ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಾಯುವ ವಿವರಗಳು ಅವು. ಆತ ಆ ಸಾವನ್ನು 'ಪಡೆದಸ್ಯೆಪಾ'ಗಿಯೇ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಕೇಶವಶರ್ಮ ಅವರು, "ಪಂಪನು ವಜ್ರಜಂಘ-ಶ್ರೀಮತಿಯರ ಮೂಲಕ ಪೂರ್ಣದಾಂಪತ್ಯದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬರೊಡನೆ ಒಬ್ಬರು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಾಯುವುದು ಪಂಪನಿಗೆ ದಿವ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ"[೨೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು

ಜಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಅವರಿಗೆ, "ವೈಧವ್ಯ, ವಿದುರತ್ವಗಳಿಗೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದಂಥ ಪ್ರೇಮವೊಂದರ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯಾಗಿ, ಮಾನವ ಮರ್ತ್ಯತೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಮೀರುವ ಆಶಯ"ವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, "ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸಂಬಂಧ ವಿವೇಚನೆ ಎಂಬುದು ಇಷ್ಟೇ"[೨೭] ಆಗಿ ಮಿತಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಉತ್ಸುಕವಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸುವ ಈ ಕೂಡಿ ಸಾಯುವ ಅಥವಾ ಮಿಲನ ಸಾವಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ ಅವರಿಗೆ "ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವ ನೆಲೆಯಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು, ಒಬ್ಬರ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ"[೨೮] ಎಂದೇ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ದೇಹಗಳು ಕೂಡಿದ ಈ ಸಾವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾಲಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಲ್ಲ. ಗಂಡಿನೊಂದಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸಬಹುದಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸಂಬಂಧದ ಗರಿಷ್ಠ ಎತ್ತರ ಇದರಾಚೆಗೆ ದಾಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದಷ್ಟೇ ಬದುಕಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಕೊನೆಯಾಗಿ, ಪುರುಷ ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾಯುವುದನ್ನೇ ಆಕೆಯ ಪಾಲಿನ ಸುಖವೆಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ದಾಂಪತ್ಯದಾಚೆಗಿನ ಹೆಣ್ತನದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿ ಬರುವ ಸೂಳೆಗೇರಿಯ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವತಂತ್ರಳಲ್ಲ. ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಟರೊಂದಿಗೆ ಸೂಳೆಯರು ಅನುಭವಿಸುವ ಸಂಕಟವನ್ನು ನಗೆಯುಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ನಾಯಕನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಸೂಳೆಯರ ಸ್ವೇಚ್ಛಾ ವರ್ತನೆಯೂ ಮತ್ತೆ ಪುರುಷರ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಸರಕು. ಅಷ್ಟಾದಶವರ್ಣನೆ ಮತ್ತು ನವರಸಗಳ (ಅದರಲ್ಲಿಯ ಶೃಂಗಾರದ) ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುವ ಈ ಸೂಳೆಗೇರಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ವಚನದ ಪ್ರತೀಕಗಳು. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತೀಕಗಳಿರುವುದೂ ಅವುಗಳ ಸಿದ್ಧಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣು ದೇಹಗಳು ಮಾತ್ರವಾಗಿ, ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆ ಒಂದು ಕುಲಕಸುಬಾಗಿ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಿಡುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅಮಾನವೀಯ ಮುಖವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದೆ ನಾಯಕಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆಯ ಓದಿನ ಜಾಣತನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ.

೫.೧೦. ಕಾವ್ಯದ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಮುಜುಗರಗಳು

ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಕನ್ನಡದ ಓದಿನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ತೌಲನಿಕ ಓದು ಅವನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂಲಪಠ್ಯಗಳೆನಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಪಠ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ತೌಲನಿಕತೆ ಹೆಚ್ಚು ನಡೆದುದು ಆತನ 'ಭಾರತಕಾವ್ಯ'ವನ್ನು ಕುರಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು

ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಪಂಪನ ಸೋಪಜ್ಞತೆಯೆಂದೋ, ಮತೀಯ ಇಲ್ಲವೇ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಕಾರಣದ ಪರಿಣಾಮಗಳೆಂದೋ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮೂಲಪಠ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕಸತ್ಯದ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಹಿಂದೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅವು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ ಮುಖ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳಲ್ಲೊಂದು ಸುಭದ್ರೆಗೆ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟುವುದು. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಅವರ "ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು: ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, "ಒಬ್ಬಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಐದುಜನ ಗಂಡಂದಿರು ಎನ್ನುವ ಬಹುಪತಿತ್ವದ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಪಂಪನಿಗೆ ಮುಜುಗರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಈ ಮುಜುಗರವು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಬಿತ್ತರಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ಪಂಪನ ನಿರ್ಣಯವೆಂದು ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಅವನೂ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ"[೨೯] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನೀಡುವ ಎಂ.ಉಷಾ ಅವರ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ: ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು' ಲೇಖನವು "ಈ ಮುಜುಗರಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರವಾಗಿ ನಂತು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ........ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಬಹುಪತಿತ್ವ ಹೊಂದಿರುವುದು ಮುಜುಗರದ ಸಂಗತಿ"[೩೦] ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, 'ಬಹುಪತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಇದೇ ಬಗೆಯ ಮುಜುಗರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಇದನ್ನೊಂದು ಪಂಪನ ಮಹಾಪರಾಧವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು' ಹಾಗೂ 'ಮಹಾಭಾರತದ 'ಸ್ವಾದ'ವಿರುವುದೇ ದ್ರೌಪದಿಯ ಬಹುಪತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದ'ಕ್ಕೆ ಅಚ್ಚರಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕಣ್ಣೆದುರಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ, "ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಆದಿಕಾವ್ಯವೊಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ತಿಕ್ಕಾಟವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲವೇನೋ"[೩೧] ಎನ್ನುವಂತೆ ವಿಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆತ್ಮವಂಚನೆಯ ಧೋರಣೆಯತ್ತ ಕೈ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಿತಿ, ಅಸ್ವಾದನೆಯ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಛಿದ್ರತೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆವೃತ್ತಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮರೆಮಾಚಿರಿಸಿದ ಪುರುಷಹಿತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ಮುಜುಗರಕ್ಕೆ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಬೇರಾದ ಅವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾರದ ಕವಿ ಮತ್ತು ಅದೇ ಮುಜುಗರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೂ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಾಲದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು

ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೋಟಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲದ ಮುಜುಗರದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಹಮತವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸದೇ, ತನ್ನ ಕಾಲದ ಮುಜುಗರಕ್ಕೂ ದನಿಯಾಗದೆ, ಕಾವ್ಯ'ಸತ್ವ'ದ ಕುರಿತಾಗಿ ವಾದಿಸುವ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆಯ ಓದಿನ ಸೋಗಲಾಡಿತನವನ್ನು ಗೇಲಿಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳಿಗೆ ಜಾತಿ, ಮತದ ನೆಲೆಯ ತರತಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಓದಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಬೇರಾಗಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಪುರುಷರಿಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದುವರೆಸಬಲ್ಲರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಾಳಿದಾಸ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೊರಟುನಿಂತ ಶಾಕುಂತಲೆಗೆ ಕಣ್ವನ ಮೂಲಕ, " 'ಪ್ರಿಯಸಖಿಯ ತೆರದೊಳಿರು ಸವತಿಯರೊಳು ಮುಳಿದು ನೀಂ ಪ್ರತಿಕೂಲೆಯಾಗದಿರು ಅಪಚಾರವೆಸಗದಿರು ಪತಿಯ ಹಳಿದು' ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವ ತತ್ವವನ್ನೇ ಪಂಪನೂ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ 'ಮನಮರಿದಂಜಿ ಬೆಸಕೆಯ್ ನಿಜವಲ್ಲಭನೇನೆಂದೊಡಂ ಕಿನಿಸದಿರ್.......'ಎಂದು ಶ್ರೀಮತಿಗೆ ತಾಯಿಯಿಂದ ಹೇಳಿಸಿಯಾನು"[೨] ಎಂಬುದು ಈ ಓದುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾದ, ಕಾಲ-ಭಾಷೆಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಕಾಳಿದಾಸ ಮತ್ತು ಪಂಪ ಇಬ್ಬರೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನೀಡುವ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಮೀರಿ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಓದು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ವೈದಿಕೇತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದೆಂಬ ಖಚಿತ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತವೆ.

ಯಾವೊತ್ತೂ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಕಾವ್ಯದ ಪಾತ್ರವಿನ್ಯಾಸದ ಅನುಸರಣೆ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲಂಘನೆಯ ಹಿಂದೆ ಕಾಲದೇಶದ ಒತ್ತಡಗಳಿರುತ್ತವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಕಾಲದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ, ಬೇರೆಯದೇ ಕಾಲ, ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕವಿಗಳೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನೀಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಂಬುವ ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯ ಅನುಸಂಧಾನವೊಂದು ಕವಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಆತನ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆ, ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡದ ಫಲಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಕಾಲವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಮೀರಿ, ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮಾನರೂಪದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯೊಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆ ಯಾವುದೇ ಇದ್ದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಗಂಡುಕವಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದೆಂಬ ಖಚಿತನಿಲುವನ್ನೇ ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಕಂಡಿರುವುದೇ ದೇಹವಾಗಿ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಚೈತನ್ಯವಾಗಿ ಅದು ನೋಡಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಈ ಓದುಗಳ ಖಚಿತ ನಿಲುವು. ತಂದೆಯೊಬ್ಬನ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿಯೂ ಮಗಳ ಪ್ರಭುದ್ಧತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಲೈಂಗಿಕಾಸಕ್ತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪರಂಪರೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು, ಹೆಣ್ಣನ್ನೆಂದೂ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣದ ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯೇ ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತೋರುವ ಗರಡಿಯಾಳಿನಂತೆ ಬಂಧನದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು 'ಪಂಪಭಾರತ'ದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯದಾತನ ಹಂಗಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆಯ ಕವಿತೊಡಕಿನ ನಿರೂಪಣೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ತೆರನಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರುಗಳಿಗೆ ಪಂಪನಗಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಬಂಧನ ಎಲ್ಲಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆ ಕವಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ತೊಡಕನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿವಿಮರ್ಶೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನೇ ಆತನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿದ ದೊಡ್ಡ ತೊಡಕಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಮುಕ್ತಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆಯ ಹುಡುಕಾಟವಿದ್ದುದು ರಸದ ಕಡೆಗೆ. ಆ ರಸಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ವಸ್ತುರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡುದು. ಅದು ಪಂಪನ ರಸಿಕತೆಯನ್ನೋ, ಕಾವ್ಯನಾಯಕನ ರಸಿಕತೆಯನ್ನೋ, ಕಾವ್ಯದ ಲೌಕಿಕ ರುಚಿಯನ್ನೋ ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಅಲ್ಲೊಂದು ಹೆಣ್ಣುದೇಹದ ಸಾಹಚರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭೋಗದಾಹಿ ಪದಕೋಶದ ವಾಸನೆಯಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮಗಳೊಬ್ಬಳು ನಿತಂಬಿನಿಯಾಗಿ ಅಪ್ಪನೆದುರು ನಿಲ್ಲುವುದು ದೋಷವೆನಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಸರು, ಪದವಿ ಬದಲಾಗಿ ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ 'ದೇಹ' ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಹದ ಸಾಹಚರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೇ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಕವಿ ಕೈಕಟ್ಟಿಸಿ ಕೊಂಡಿರದ ಮುಕ್ತ ಜಟ್ಟಿಯಾಗಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಅಚ್ಚರಿ ಇಲ್ಲ! ಹಾಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಸಬುಗ್ಗೆಗಳನ್ನೇ ಹುಡುಕಿದ ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮತ/ ಧರ್ಮಗಳಷ್ಟೇ ಆತನ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿದ ತೊಡಕುಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲಕ್ಷಿತವಾದ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿದ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಪಂಪನ ತೊಡಕುಗಳಾಗಿ ಆತನ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೇ ಸೀಜ್ ಮಾಡಿದ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಧಾನವಿಮರ್ಶೆಗೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧೇಯತೆಗಳು ಪಂಪಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳೇ ಆತನ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಬಂಧನದಲ್ಲಿಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಈ ಅನುಕ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವಂತೆ ಕವಿಯನ್ನು ಬಂಧಿಸಿಟ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳೆಡೆಗೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಣ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಕೊನೆಯ ಮಾತುಗಳೆಂಬಂತೆ ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಇವು ಬಿಡಿ ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಕವಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಿಡಿರೂಪದ ಓದುಗಳೂ ಹೌದು. ಪಂಪ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಪುರುಷಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಪಿತೃಪರಂಪರೆಯ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನಿಂತೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದವನು. ಆತನಿಗಿರುವ ಸವಲತ್ತು ಮತ್ತು ಮಿತಿ ಎರಡೂ ಕೂಡಾ ಅದಾಗಿತ್ತು. ಆ ನಡುವೆಯೇ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಮುನ್ನಡೆದು ಬಂದ ಹೆಣ್ತನದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ಆ ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ರೀತಿಯನ್ನು ಆತ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶೈಲಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಸರಸ್ವತಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಸ್ಫೋಟನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನೆಲ, ನದಿಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆಯೇ, 'ಮಾತ'ನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. 'ಶಬ್ದ' ಹೆಣ್ಣೆಂದೂ, 'ಅರ್ಥ' ಗಂಡೆಂದೂ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿಯದು. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಆಳಬಲ್ಲ ಹೆಣ್ತನದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಪಂಪ ಇಲ್ಲಿ ಒಡೆದುಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪಣ್ಯವನಿತೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ವಿದ್ವತ್ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತು ಆತನಲ್ಲಿ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ 'ಕಾಕು'ವಿದೆ.[೩೩]

ಅದಲ್ಲದೆ ಆತನ ರಸಿಕತೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಕನ್ನಡದ ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೊಂಡಾಡಿದ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಕವಿ ಸ್ವಯಂ ತನ್ನನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಅನುಭೋಗಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಜೀವಂತವಾದ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲವಾಚಕಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಐಡೆಂಟಿಕಲ್ಲಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಅವು ಭೋಗದಾಹಿ ಪದಕೋಶದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ರಸೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಅವಯವಗಳಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳಪಟ್ಟವುಗಳು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದು ತಮ್ಮನ್ನು ಮುಕ್ಕಿ ರಸಹೀರುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಪುರುಷಮಾದರಿಯ ಅಧೀನ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಧಾರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಪುರುಷ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಣಿ, ದರ್ಪಣಾದಿಗಳಿಗೆ ಮೌಲ್ಯ ತಂದುಕೊಟ್ಟ

ಅನುಭೋಗಿಗಳಾಗಿ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಸ್ಪೇಸಲ್ಲಿ! ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗಂಡು ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಆ ಕ್ರೀಯಾಶೀಲ ಅವಯವಗಳ ಮೇಲಿನ ಧಾರಣೆಯ ಮಣಿ, ಹಾರಗಳಾಗಿ, ನಾನ್‌ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಆದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ವಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿದ ನಾರಾಯಣನ ರೂಪಕದ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಪಂಪನ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ವಿಶೇಷತೆ ಅರಿವಾದೀತು.[೬೪] ಈ ವಿವರಗಳು ಪಂಪ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಸಾಕಾಗಲಾರವು. ಆದರೆ ಆತ ಇಡಿಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ತನ್ನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನಂತೂ ಮರುಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ಕುರಿತಾಗಿ ಈ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಬಲಗೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಪಂಪನನ್ನು ರಸಿಕ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಪ್ರಧಾನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪಾಲು ದೊಡ್ಡದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಆಯ್ದುಕೊಂಡುದು ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು. ಆ ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳು ಪಂಪನ ಕುರಿತಾಗಿ ಬಂದ ದೊಡ್ಡ ಓದಿನ ರಾಶಿಯ ಎದುರು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಿಂಚಿತ್ತಾದುದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಓದುಗಳು ಎತ್ತುವ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿಬಿಡಲು ಖಂಡಿತಾ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳು ಇಡಿಯಾದ ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತಂತೆ ಈವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆದುಬಂದ ಅನೇಕ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಬಂದ ಈ ಓದುಗಳು ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನೂ, ನಮ್ಮ ಕಾಲವನ್ನೂ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿರುವುದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹುತ್ವ ಹಾಗೂ ಜೈವಿಕ ಬಹುತ್ವದ ನೆಲೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಬರೆಯಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ ಸ್ತರದ ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು ಮತ್ತು ಓದಿನ ಮರು ಓದುಗಳು ಮನರಂಜನೆಯ, ರಸಾನಂದದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲ. ಅದು ಅವುಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕಾಗಿ, ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಆಶಯಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಓದು ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಗಳು ಏಕೀಭವಿಸುವಂತಿರುತ್ತವೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಸಂಧಾನಗಳ ಭಾಷಿಕ ಜಗತ್ತು ಕಾಪಿಟ್ಟು ಕೊಂಡುಬಂದ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಅಡಗುತಾಣಗಳನ್ನು ಈ ಬಹುಸ್ತರದ ಅನುಸಂಧಾನಗಳು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ

ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥಗಳು ನೆಲೆಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಆ ಓದಿನ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಗುರಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಪಾಲಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗಿನ ಒಡನಾಟವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಲ್ಲ. ಈ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಸಂದರ್ಭದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ, ಪಂಪನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ತರಗತಿಯ ಆವರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡುಕವಿ, ಗಂಡು ಅಧ್ಯಾಪಕ ನೆಲೆನಂತು ಆಳುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಅಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ನೋಟಗಳು ಸಮಗ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ರೂಪಕಗಳು ಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥಗಳಾಗಿ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಣ್ಮುಚ್ಚಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡುಬಂದ ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ತೋರಿದ ಪಂಪಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ತನದ ನಾಪತ್ತೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಬಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಪಂಚದ ಬಳಕೆ: ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೭೬

೨. ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ, ಹೆಣ್ಣು ಬರೆಹದ ಒಳಬಂಡಾಯ,ಪು.೫೨

೩ ಎಂ.ಉಷಾ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ: ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ.ಸಂಪುಟ.೯. ಸಂ-೨, ಪು.೪೪

೪. ಬಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಪಂಚದ ಬಳಕೆ: ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ,ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ ಪು.೭೬.

೫. ಅದೇ,ಪು.೭೪.

೬. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಐತಿಹಾಸಿಕ-ಧಾಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಮಾರ್ಗ-೧, ಪು.೫೨

೭. ಹೆಣ್ಣು ಬರೆಹದ ಒಳಬಂಡಾಯ,ಪು.೫೨.

೮. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ, ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ, ಶಬ್ದರೇಖೆ,ಪು.೯೬

೯. ಅದೇ,

೧೦. ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ, ಹೆಣ್ಣು ಬರೆಹದ ಒಳಬಂಡಾಯ ಪು.೫೪

೧೧. ಬಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಪಂಚದ ಬಳಕೆ: ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೭೮.

೧೨. ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು (ಸಂ), ಆದಿಪುರಾಣ. ೩-೪೭.

೧೩. ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ, ಹೆಣ್ಣು ಬರೆಹದ ಒಳಬಂಡಾಯ,ಪು.೫೫.

೧೪. ಬಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಪಂಚದ ಬಳಕೆ: ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೭೯.

೧೫. ಅದೆ, ಪು.೮೩.

೧೬. ಟಿ.ವಿ.ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿ ಸಂಪಾದಿತ ಪಂಪಸಂಪುಟ- ಪಂಪಭಾರತ,೧೪-೫೫.

೧೭. ಕೇಶವಶರ್ಮ, ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ, ಶಬ್ದರೇಖೆ,ಪು.೯.

೧೮. ಎಂ.ಉಷಾ. ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ: ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ.ಸಂಪುಟ.೯.ಸಂ-೨,ಪು.೪೫.

೧೯. ಜಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀಪರ ದೃಷ್ಟಿ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪು.೨೨೩.

೨೦. ಎಂ.ಉಷಾ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ: ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ.ಸಂಪುಟ.೯.ಸಂ-೨,ಪು.೪೬.

೨೧. ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು (ಸಂ), ಆದಿಪುರಾಣ. ೩-೪೩ ವಚನ

೨೨. ಕೇಶವಶರ್ಮ, ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ, ಶಬ್ದರೇಖೆ,ಪು.೯೭.

೨೩. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ,ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೀರರ ಮರಣ ಚಿತ್ರ, ಮಾರ್ಗ,ಸಂ-೧,ಪು.೭೪.

೨೪. ಟಿ.ವಿ.ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿ ಸಂಪಾದಿತ ಪಂಪಸಂಪುಟ- ಪಂಪಭಾರತ.೧-೭೬.

೨೫. ಟಿ.ವಿ.ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿ ಸಂಪಾದಿತ ಪಂಪಸಂಪುಟ- ಪಂಪಭಾರತ.೧-೭೬.

೨೬. ಕೇಶವಶರ್ಮ, ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ, ಶಬ್ದರೇಖೆ, ಪು.೯೭.

೨೭. ಬಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಪಂಚದ ಬಳಕೆ: ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ,ಆದಿಪುರಾಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ,ಪು.೮೦.

೨೮. ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ, ಹೆಣ್ಣು ಬರೆಹದ ಒಳಬಂಡಾಯ, ಪು.೪೦.

೨೯. ಕೇಶವಶರ್ಮ, ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ, ಶಬ್ದರೇಖೆ,ಪು.೯೮.

೩೦. ಎಂ.ಉಷಾ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ: ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ.ಸಂಪುಟ.೯.ಸಂ-೨,ಪು.೪೮.

೩೧. ಅದೇ,ಪು.೪೮.

೩೨. ಬಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀಪರ ದೃಷ್ಟಿ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ,ಪು.೨೨೧.

೩೩. ಮೃದುಪದಗತಿಯಿಂ ರಸಭಾವದ ಪೆರ್ಚಿಂ ಪಣ್ಯಾವನತೆಯವೋಲ್ ಕೃತಿ ಸೌಂದ

ರ್ಯದ ಚಾತುರ್ಯದ ಕಣಿಯೆನೆ ವಿದಗ್ಧಬುಧಜನದ ಮನಮನಲೆಯಲೆ ವೇಡಾ

(ಆದಿಪುರಾಣ; ೧-೧೭)

(ಈ ಕಂದಪದ್ಯವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ , 'ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯನೋಡಾ' ಪು.೯೫-೧೧೧ರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಸುವುದು.)

೩೪. ಪಂಪ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿತಸಂಬಂಧದಿಂದಾಚೆಗಿನದಾದ ಮುಖವೂ ಒಂದಿದೆ. ಆತನಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ನಾನ್‌ಕ್ರಿಯೆಟಿವ್ ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕ್ರಿಯೆಟಿವ್ ಆವೃತ್ತಿಗಳ ವಿಪರೀತ ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಭೋಗಭಾಷೆಯ ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆತನ ಕೇರಳನಟೀ ಕಟೀ...ಎನ್ನುವ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹದೊಂದು ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ.(ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ , 'ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯನೋಡಾ' ಪು.೧೦೬-೧೦೭ರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.)

ಅಧ್ಯಾಯ - ೬

ಪಂಪನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಓದು

ಅಧ್ಯಾಯ - ಆರು
ಪಂಪನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಓದು

೬.೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಭಾಷೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಸ್ತಿಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗುವ ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಯ ಪಠ್ಯಗಳ ಜೀವಂತಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ವಿರಳ ಮಂದಿಯಿಂದ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಿಂದ. ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದ ಪಠ್ಯಗಳಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಅಕ್ಷರಪಠ್ಯಗಳು ಜಾಗಪಡೆದಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಪಠ್ಯಗಳ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಗೆ ಒಂದೋ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ವಿದ್ವಾಂಸಮಂಡಳಿ ಲಭ್ಯವಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೇ ಓದು ಕಲಿಕೆಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣವಿರಬೇಕು. ಪ್ರಾಚೀನಕವಿಗಳ ಉಳಿವು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದೇ ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಿಂದ. ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣವೂ ಜನಪದಪಠ್ಯಗಳಂತೆ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಆವರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಇಡಿಯ ಪಠ್ಯವೊಂದರ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯ ಅವಕಾಶವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಲಿಕೆಯ ಮುಖ್ಯವಿಷಯಗಳ ನಡುವೆ ಆಂಶಿಕ ಪಠ್ಯಭಾಗವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯದ ತುಣುಕುಗಳ ಕಲಿಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ. ಆದರೂ ಈ ತುಣುಕುಗಳು ಭಾಷೆಯೊಂದರ ಸಾಹಿತ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಆಂಶಿಕ ಪರಿಚಯದೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಬಹು ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಂಶಿಕ ರೂಪದ್ದಾಗಿಯೂ ಆಗುಗೊಂಡಾಗಲೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಕುರುಹು ಉಳಿಸಿಬಿಡುವ ಮೂಲಕ ಓದಿನ ಗುರುತುಗಳಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಈ ಆಂಶಿಕಪಠ್ಯದ ಓದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವೊಂದಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ತರಗತಿ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ, ತರಗತಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗಿಯೇ ಬಂದವುಗಳು. ಪ್ರಾಚೀನಕಾವ್ಯಗಳ

ಮಾನವೀಯ ಭಾಗಗಳ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಿರುವ ಭಾಗಗಳ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿರಾಸಕ್ತಿಗೂ ತರಗತಿ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಅಂತಃಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಗೂ ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಕುರಿತ ಹೊಸಬಗೆಯ ಓದು, ಗ್ರಹೀತಗಳ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುವ ತರಗತಿ ಪಠ್ಯಗಳು ಓದಿನ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಸಲೇಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಮುಖ್ಯಹಂತವಾದ ಕಾಲೇಜು ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿ ಎಂಬ ಹಿರಿಮೆಗೆ ಭಾಜನನಾಗಿರುವ ಪಂಪನ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬಗೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳು, ಆಯ್ಕೆಗೊಂಡ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಅವಧಾರಣೆಯಲ್ಲುಂಟಾದ ಪಲ್ಲಟ/ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು, ಆಯ್ಕೆಯಾದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರುಗಳಿಗಿರುವ ಅರ್ಥಶೋಧನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು, ಪಠ್ಯವಾಗದೇ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೊಳಗಾದ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳು, ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ಕವಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ, ಈ 'ಮೊದಲಕವಿ'ಯನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಲಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣದ ವರಸೆಗಳು, ಅಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳು, ಈ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪಂಪಪಠ್ಯದ ಆಯ್ದಭಾಗ, ಅವುಗಳ ಟಿಪ್ಪಣಿರೂಪದ ಸಂಪಾದಕೀಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ್ದಾಗಿದೆ.

೬.೨. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಆಧರಿಸಿದ ಆಕರ ಮತ್ತು ಅನುಸರಿಸಿದ ವಿಧಾನ

ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಲಯದಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಪಂಪ ಸಂಬಂಧಿತ ತರಗತಿ ಪಠ್ಯಗಳ ಇಡಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನುವಾಗ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಲಾದ ಪಠ್ಯಭಾಗ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾಗುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆ, ಕವಿಪರಿಚಯ, ಕಾವ್ಯಭಾಗದ ಆಯ್ಕೆ ಕುರಿತ ಆಕರಸೂಚಿ ವಿವರಗಳು, ಕಥಾವಸ್ತುವಿನ ಆರಂಭದ ಕುರಿತು ಕೊಡಲಾಗುವ ಹಿನ್ನೆಲೆ ವಿವರಗಳು, ನೀಡಲಾದ ಪಠ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಕಥಾಭಾಗದ ಸಾರಾಂಶ, ಕಾವ್ಯದ ರಸ-ಧ್ವನಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಭಾಗಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ, ಆಶಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಚರ್ಚೆ ಲಿಖಿತರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡೇ ನಡೆಸಲಾದುದು. ತರಗತಿಯ ಒಳಗಿನ ಬೋಧನೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ

ತರಗತಿಯೊಳಗಿನ ಬೋಧನೆಯ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ನಿಗದಿಗೊಳಿಸಲಾದ ಪಠ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಬೋಧನೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪದವಿಪೂರ್ವ ಹಂತದಿಂದ ತೊಡಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಪದವಿ ಹಂತದ ಕೋರ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಗದಿಗೊಳಿಸಲಾದ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ', 'ಪಂಪನ ವೀರಯೋಧರು' ಇಂತಹ ಪಂಪಸಂಬಂಧಿತ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಆಯ್ದ ಕೆಲವನ್ನಷ್ಟೇ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕಳೆದ ದಶಕಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಿಂದ ಬಂದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಬೀರಿದ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ 'ಕಾವ್ಯಸಂಚಯ' ಸರಣಿ ಹಾಗೂ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ 'ಕಾವ್ಯವಲ್ಲರಿ' ಮತ್ತು 'ಪ್ರಾಚೀನಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗ' ಸರಣಿಗಳನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಂಗಳೂರು, ಮೈಸೂರು, ಬೆಂಗಳೂರು, ತುಮಕೂರು, ಕುವೆಂಪು, ಧಾರವಾಡ, ಗುಲ್ಬರ್ಗ, ದಾವಣಗೆರೆ, ಬೆಳಗಾವಿಯ ರಾಣಿಚನ್ನಮ್ಮ, ಬಳ್ಳಾರಿಯ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ದೇವರಾಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ತೌಲನಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪದವಿಪೂರ್ವಹಂತದ ನಿಕಟಪೂರ್ವ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆಯ್ಕೆಮಾಡಲಾದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಆಕರಸೂಚಿ ವಿವರಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗುಂಪಾಗಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಕಥಾಭಾಗ, ಅವಧಾರಣೆಯ ಪಾತ್ರ/ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕೋಷ್ಟಕದಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನಿಗದಿಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪಠ್ಯರೂಪಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ-ಮಿತಿ ಹಾಗೂ ಪುನರಾವರ್ತಿಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತವುಗಳ ಕವಿಚರಿತೆಯ ಭಾಗಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಪಠ್ಯನಿಗದಿಯ ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೬.೩. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಬೋಧಕ ಸರಕುಗಳಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳು

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಆಗಾಧ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೇ ಬೀರಿತು. ಅದಾಗಲೇ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗುರುಕುಲ ಪದ್ಧತಿಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ

ವಸಾಹತುವ್ಯವಸ್ಥೆ ಶಾಲಾಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಜಾರಿಮಾಡಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸವಾಲಿನ ಕೆಲಸವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶಾಲಾಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಗದಿಮಾಡಲು ಶುರುಮಾಡಿದ್ದೇ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಕಲೋನಿಯಲ್ ಆಡಳಿತವು ಸ್ಥಳೀಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಪಾದಕೀಯಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಮುದ್ರಣರೂಪದ ಪ್ರತಿಗಳಾಗಿಸಿ ಜನರ ನಡುವೆ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದುದಲ್ಲದೆ, ತಾನು ಹೊಸದಾಗಿ ಆರಂಭಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತು. ಭಾಷಾಬಹುತ್ವವನ್ನು ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಇಂಡಿಯಾದಂತಹ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣದ ಭಾಗವಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸವಾಲುಗಳಿದ್ದವು. ಈ ಸವಾಲಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಲು ಅದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದ ಹಳೆಯಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣದ ಕೆಲಸ ಅದರ ನೆರವಿಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿಯೇ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದೊಳಕ್ಕೆ ತರುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ಅದು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಿಷಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಂಶಿಕ ಕಲಿಕೆಯ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿತು. ಹಾಗಾದಾಗ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಬಿಡಿರೂಪಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ನಿರ್ಧಾರದ ಭಾಗವಾಗಿ ಆಯಾ ಭಾಷಾಪಠ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನಾ ಕೆಲಸಗಳು ಶುರುವಾದವು.

ಶಾಲಾಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲದ ಗುರುಕುಲಪದ್ಧತಿಯ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ, ಇತಿಹಾಸ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲಿಟರೇಚರ್‌ನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗಶಃ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಟೆಕ್ಸ್ಟ್‌ಗಳಾಗಿ ಪ್ರಿಸ್ಕ್ರಬ್ ಆಗುವ ಪಠ್ಯದೊಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು, ವಿವಾದಾತೀತ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಭಾಗಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ/ಮತಾತೀತ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಕಲೋನಿಯಲ್ ವಿದ್ವತ್ತು, ಅವೇ ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ತಾನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಮತೀಯಾಧಾರಿತ ಕಮ್ಯೂನಲ್ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಮುದ್ರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಆರಂಭಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾದ ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಸರಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯವನ್ನು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಮಾಡುವ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿಯೇ, ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತಾಧಾರಿತ ವಿಭಜಿತ ರೂಪ ದಕ್ಕಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯಬೋಧನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಕವಿಗಳಚರಿತೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯರೂಪಗಳ ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳು

ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದುವು. ಕವಿಚರಿತೆಯನ್ನು ಮತಾಧಾರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತರಗತಿ ಬೋಧನೆಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳ ದ್ವಿಮುಖ ಕಲಿಕೆ ಆರಂಭಗೊಂಡಿತು.

ಶಾಲಾಪಠ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯಗಳ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಭಾಗಗಳೇ ಆಯ್ಕೆಯಾದುದರಿಂದ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವೀಯವಾದ ಭಾಗಗಳೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ನಿಸರ್ಗವರ್ಣನೆ, ಪ್ರೇಮ, ಮಾನವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ದುರಂತದ ಭಾಗಗಳು ಈ ಕಾಲದ ಟೆಕ್ಸ್ಟ್‌ಗಳಾದವು. ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಭಾಗಗಳು ಪಠ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಆಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ರಸ, ಗ್ರಥನಕೌಶಲ, ರಚನಾ ಸಂಗತಿಯನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಲಾಯಿತು. ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವ ಭಾಗಗಳನ್ನೇ ತರಗತಿ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ಆರಿಸಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಚಿಕ್ಕದು ಮತ್ತು ಇರುವುದೂ ರಸನಿಷ್ಠ. ಸಣ್ಣಮಟ್ಟದ ಲಿಟರೆರಿ ಸೆನ್ಸಿಬಿಲಿಟಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪಠ್ಯಮೌಲ್ಯವು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಧರಿಸುವಂತಾಯ್ತು. ಆವೊತ್ತಿಗೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ, ಪಂಡಿತವರ್ಗವೂ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಈ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದುದರಿಂದಾಗಿ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಂತಹ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೆಕ್ಯೂಲರ್‌ಪಠ್ಯದ ಸ್ಥಾನಸಿಕ್ಕಿ, 'ಆದಿಪುರಾಣ'ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಅಚ್ಚರಿಯೆನ್ನುವಂತೆ ಇದೇ ಮಾದರಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದೊಳಗೆ ಇವತ್ತಿನವರೆಗೂ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ.

ಕಲೋನಿಯಲ್ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ನಿರ್ಧಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆಬಂದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯರೂಪಗಳ ಚೌಕಟ್ಟು ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರೆಯಲು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಭಾವೀ ಸಾಹಿತ್ಯಚಳುವಳಿಗಳ ಧೋರಣೆಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆ, ಅವುಗಳಿಗೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿದ್ದವು. ಈ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಓರಿಯೆಂಟಲ್ ಆಲೋಚನಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತರಬೇತುಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಿಂದ ನಡೆದುವು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನೇ ತೋರುವಂತಾಯಿತು. ಇವರುಗಳು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಸ್ವಾದನೆಯಲ್ಲಿನ ಶುದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮತಾತೀತದೃಷ್ಟಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗಿನ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ನಿಲುವೂ ಆಗಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊರಟ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳೂ ಕಲೋನಿಯಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತರಬೇತು ಪಡೆದವರೂ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಮ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು

ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾಲದ ತರಗತಿ ಬೋಧನೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ತುಣುಕುಗಳ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಮತಾತೀತ ನೆಲೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯರ ಮೂಲಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ, ಜಾತಿ, ಮತಾತೀತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಸುಖ-ದುಃಖ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಭಾಗಗಳೇ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆದುವು. ಪ್ರೇಮ-ವಿಯೋಗ-ತ್ಯಾಗ-ವೀರ-ಸಾಹಸ-ಸತ್ಯಸಂಧತೆಯ ಮಾನವ ಭಾವಕ್ಕೆ ಆಪ್ತವಾದ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುಗಳೇ ಆಯ್ಕೆಯಾದವು. ಉದಾರವಾದಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಈ ಯುಗ ವಿವಾದಾತೀತ ಮತ್ತು ಶೀಲದ ಎಲ್ಲೆಮೀರಿ ಮುಜುಗರ ಉಂಟಾಗದ್ದೆಂಬ ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತೀರ್ಣವಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿತು. ಕವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದೇಶದ ಜೊತೆಗೆ ಮತಶ್ರದ್ಧೆ, ಮತಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಈ ಯುಗವೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು.

ನವೋದಯ ಯುಗವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯಗಳ ತರಗತಿಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪೂರಕವಾದ ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದು ಸಂಭವಿಸಿತು. ಇದು ಈ ಕಾಲದ ಕಿರಿಯ ತಲೆಮಾರು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಿದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಈ ಕಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಹಿರಿಯರಂತೆ ಪಠ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶ್ರಮವಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಪಾದನಾ ಸಂದರ್ಭದ ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಯ ಒತ್ತಡವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವರುಗಳು ಎಡಿಟಿಂಗ್‌ನ ರಗಳೆಗೂ ತಲೆಹಾಕಲಿಲ್ಲ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಮುಳಿಯ ಅವರಂತೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಗೆದು ತೆಗೆದು ದೇಶೀ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸುವ ಒತ್ತಡವೂ ಇವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಳೆಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಂಪಾದಿತವಾಗಿ ಪುಸ್ತಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂದಿಗೆ ಎದುರಿಗಿದ್ದುವು. ಆದರೆ ಈ ಪಠ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಪ್ರಸಾರಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಈ ತಲೆಮಾರಿನ ಮೇಲಿತ್ತು. ತರಗತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಬೋಧನಾಪಠ್ಯವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಸತಲೆಮಾರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವುದು, ಅವರ ಅಭಿರುಚಿ ತಿದ್ದುವುದನ್ನು ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೆಂದೇ ಈ ಬಳಗ ಭಾವಿಸಿತು. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಡಿಗೆ ಆರಂಭವಾದ ಬೆಂಗಳೂರು ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸಕ, ಪ್ರೊಫೆಸರ್‌ಗಳಾಗಿದ್ದವರು ಈ ಟೀಚಿಂಗ್ ಕ್ರುಸ್ಯಾಡ್‌ಗಳಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಈ ಆಂದೋಲನರೂಪಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅವರೆದುರಿಗೆ ತರಗತಿ ಪಠ್ಯಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಇದನ್ನು ಬಳಸಿ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದಲಾಗುವ ಪಠ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಚಿತಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಬಳಗ ಸವಾಲಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಹಾಗೆ ಮುಂದುವರೆಯುವಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿದ್ದ ರಸ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿತತ್ವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಭಾವತೀವ್ರತೆ, ಉಕ್ತಿಸೊಗಸುಗಳಿಗೇ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ಪಂಪನಂತಹ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕವಿಯನ್ನು ತರಗತಿಯೊಳಗೆ ಬೋಧಿಸುವ ಶಿಸ್ತಿಗೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಈ ಟೀಚಿಂಗ್ ಕ್ರುಸ್ಯಾಡ್‌ಗಳು ಉತ್ಪಾದಿಸಿಟ್ಟ ಮಾದರಿ ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ಕಲೋನಿಯಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಢಿಗೊಳಿಸಿದ್ದ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸ್ವಾದನೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟ ರಸವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿಯಿತು.

ನವೋದಯ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ನವ್ಯಚಳುವಳಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೂಪನಿಷ್ಠತೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿತು. ಭಾಷಾ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಯ ಸಂಯಮದ ಮೂಲಕ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಚಿಂತನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ಸಿಕ್ಕಿತು. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾವ್ಯದ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಈ ಪಂಥ ವಿಶೇಷ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿತು. ಗ್ರಥನಕೌಶಲದ ಕುರಿತ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದವು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಸೋಲು–ಗೆಲುವುಗಳು ಕವಿಯ ಯಶಸ್ಸಿನ ಮಾನದಂಡಗಳಾದುವು. ವಾಚ್ಯತೆ ಕಾವ್ಯದ ತೊಡಕೆನಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೊರತಾಗಿಸಿ ಜೈನಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ, ಜೈನತತ್ವ, ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಏರುದನಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಅವರಿಗೂ ಆಪ್ತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಆಯ್ಕೆಗೊಂಡು ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳಲ್ಲಿನ ಗ್ರಥನಕೌಶಲ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಯಶಸ್ಸುಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೇಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕವಿಯ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ತೂಗಿ ಅಳೆದರು. ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಜಿಎಚ್.ನಾಯಕ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ನಾಯಕರು ಪಠ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೇ ಚರ್ಚಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅವೇ ಹಳೆಯ ಆಯ್ಕೆಗಳಿಗೆ ನವ್ಯಯುಗ ತನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಯ ಪಠ್ಯಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿತು. ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಚಹರೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲಿಲ್ಲ. ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳೇ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಸೇರ್ಪಡೆಯೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರೆದುವು. ಮೈಸೂರು ಹಾಗೂ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಿಂದ ಬಂದ 'ಕಾವ್ಯಸಂಚಯ' ಹಾಗೂ 'ಪ್ರಾಚೀನಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗ'ದಂತಹ ಸಂಕಲನಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಲೋನಿಯಲ್ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪ್ರಭಾವದೊಂದಿಗೆ ನವೋದಯ ಹಾಗೂ ನವ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಸಂಭೂತವಾದವು. ಮುಂದೆ ಬಂದ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಾನವೀಯ ಆಶಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವ, ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಯತ್ನಮಾಡಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಪ–ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆ ಸಂಭವಿಸಿತಾದರೂ. ಪಠ್ಯಗಳ ಆಯ್ಕೆಯ ಮೂಲಸಂವಿಧಾನ ಬದಲಾಗದೆಯೇ ಉಳಿದು ಹೋಯಿತು.

ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯರೂಪಗಳು ತರಗತಿಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತುದರ ಹಿಂದೆ ಓರಿಯೆಂಟಲ್ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತರಬೇತಾದ ವಿದ್ವತ್ತು, ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯಲು ಹೊರಟ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಮ್ಯಕಾವ್ಯದ ಧೋರಣೆಯ ನವೋದಯ ಕವಿ ಬಳಗ ಹಾಗೂ ತರಗತಿ ಬೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಪ್ರಸಾರದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡ ಟೀಚಿಂಗ್ ಕ್ರುಸ್ಯಾಡ್‌ಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರಗಳಿವೆ. ಇವು ಉತ್ಪಾದಿಸಿಟ್ಟ ಮಾದರಿಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಆ ತರುವಾಯದ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಈ ಅನುಸರಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಮಾದರಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಔಪಚಾರಿಕ ಮುದ್ರೆಯೊತ್ತಿದುವು. ನೆಲೆನಿಂತ ಮಾದರಿಗಳ ಒಳಗಡೆಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಶಯದ ಕುರಿತ ಹೊಸಮಾತುಗಳು ಅದರ ಮೂಲಚಹರೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುವ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ತನ್ನ ಚಹರೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾರದು.

೬..೪. ಪಠ್ಯವಿಷಯವಾಗಿ ಪಂಪ –ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉನ್ನತವ್ಯಾಸಂಗದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎಂಬಂತೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಜಾಗವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಅಕ್ಷರಕಾವ್ಯದ ಈ ಆದಿಕವಿಯ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾವ್ಯದ ತುಣುಕನ್ನು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಬ್ಬ ಪದವಿಪೂರ್ವ ಹಾಗೂ ಪದವಿ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹಾದುಹೋಗಲೇಬೇಕಾದುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬಂತೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಪನಂತಹ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಓದಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಕಾವ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಪಠ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿಸಿ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವಷ್ಟೇ ಇರುವುದಲ್ಲ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಪಂಪನಂತಹ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ೧)ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯ ೨)ಸಂಪಾದನಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಸ್ತರಗಳಿವೆ. ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯವು ನೇರವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಮಾಡಲಾಗುವ ಆಯ್ಕೆ. ಇದು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಆಂಶಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ಪೂರ್ಣಸನ್ನಿವೇಶ, ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಘಟನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪದ್ಯಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಓದಬೇಕಾದ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಿಭಾಗದ ಸಂಪಾದಿತ ರೂಪವಿರುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತ, ಕಂದಗಳೇ ಅಲ್ಲಿನ ಆಯ್ಕೆಯ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿವೆ. ಚಂಪೂ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಗದ್ಯಭಾಗಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೇ ಆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಆಯ್ಕೆಮಾಡುವಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರಗದ್ಯವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಕಿರಿದುಗೊಳಿಸಿದಂತೆ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಜೋಡಿಸಿದ ಸಂಪಾದನಾ ಮಾದರಿಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯದ

ದೀರ್ಘಗದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕತ್ತರಿ ಪ್ರಯೋಗದ ಮೂಲಕ ಗಾತ್ರ/ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕಿರಿದುಗೊಳಿಸಿ ಕಥೆಯ ಓಘಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ಪದ್ಯದೊಳಗಿಂದಲೇ ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಎಡಿಟ್‌ಮಾಡಿ ಒಂದು ಪದ್ಯವಾಗಿಸಿ ಕೊಡುವ ಉದಾಹರಣೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಿಮೆಯೇ. ಈ ಪ್ರಯೋಗ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾಗದು. ಹೊಸಕಾಲದ ಓದುಗರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಪಠ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಟೆಕ್ಸ್ಟ್‌ನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುನಾರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದುದಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ದುಡಿದ ಸಂಗ್ರಹಪಠ್ಯಗಳ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಎಕ್ಸ್‌ಟ್ರೀಮಿಗೆ ತಂದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಎಲ್.ಗುಂಡಣ್ಣ ಅವರ 'ಆದಿಪುರಾಣಸಂಗ್ರಹ'ವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು, ಇಲ್ಲಿ "ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ಹೊಸಪದ್ಯದ ರಚನೆಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೂಡಾ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ"[7] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪದ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಯ್ಕೆಯ ದಾರಿಯನ್ನೂ, ವಿವರವಾದ ಗದ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕತ್ತರಿ ಪ್ರಯೋಗದ ವಿಧಾನವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಪಂಪ ಸಂಬಂಧಿತ ಶೈಕ್ಷಣಿಕಪಠ್ಯದ ಆಕರರೂಪಿ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪದ್ಯವು ಗದ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕ ವ್ಯಾಪಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಆಯ್ದಭಾಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೂ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದ ಭಾಗವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೂ ಇದೆ. ಕಾವ್ಯಭಾಗದೊಳಗಿನ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಉದ್ಗಾರ, ಹೇಳಿಕೆ, ನಾಣ್ನುಡಿಯ ಆಯ್ದಭಾಗವನ್ನೇ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಾಗಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇದು ವಸ್ತುಸೂಚಕ ಪ್ರಸಂಗಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಆಶಯಸೂಚಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಹಾಗೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾದ ಕಾವ್ಯಭಾಗದ ಆಶಯ, ತಿರುಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವಂತಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಪಠ್ಯಭಾಗದ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿರುತ್ತವೆ. ಮೌಲ್ಯಸೂಚಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬಹುಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವಂತಿರುತ್ತವೆ. ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಜನಪ್ರಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ಭಾಗಗಳೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮನರಾವರ್ತಿಯಾದುದೂ ಇದೆ. ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಭಾಗವು ಸಂಪಾದಕನ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವ ಭಾಗ.(ಮುಂದೆ ಕೊಡಲಾದ ಕೋಷ್ಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ).

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯಭಾಗ ಅರ್ಥಕೋಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಬರುವ ಅದರ ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿ. ಕವಿಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಪಠ್ಯಸಂಪಾದನಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕವಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ ಸ್ವರೂಪದ ಭಾಗ. ಎರಡನೆಯದು ಕಾವ್ಯಪರಿಚಯದ ಭಾಗ. ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ ರೂಪದ ಕವಿ ಪರಿಚಯದ ಭಾಗವು ಕವಿಯ ಕಾಲ, ದೇಶ, ವಂಶ ಕುರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಿರಿಮೆ, ಕೃತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ, ಮನೋಧರ್ಮ, ನಾಡು-ನುಡಿಗಳಿಗಿತ್ತ ಕೊಡುಗೆಯ ಹೆಮ್ಮೆ, ಅಭಿಮಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಪರಿಚಯದ ಭಾಗವು ಕಾವ್ಯದ ಆಕರ, ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತಾವಿತ ಕಾವ್ಯಭಾಗದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಸಾರಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಗದ ಅನುಬಂಧವಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲುಬೇಕಾದ ಅರ್ಥಕೋಶವೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ ಪುನರ್ ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕಾವ್ಯಭಾಗದ ಕವಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಿರಿಮೆ, ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿದ ಕಾವ್ಯಭಾಗದ ಮೂಲ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಭಾಷಿಕ ಪಠ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕಿರುವ ಅನುಬಂಧ ರೂಪದ ಭಾಗವಿದು.

ಸಂಪಾದಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದೂ ಕಾವ್ಯಭಾಗವು ಕವಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಕವಿ-ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿ ಕವಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ಎದುರಿಗಿಡುವ ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಕವಿಯದಲ್ಲದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯದ ಆಯ್ಕೆಯ ಉದ್ದೇಶ, ಕಾವ್ಯದ ಸಂದೇಶ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯ ಈ ಭಾಗ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದೇನೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕವಿ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಯಾದ ಪಠ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ಸಾರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಭಾಗವನ್ನೇ ಕೈಬಿಟ್ಟ ಪಠ್ಯಸಂಪಾದನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಭಾಷಿಕಪಠ್ಯಗಳ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಸಾಹಿತ್ಯಸಂವಾದ' ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಸರಣಿಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಥೀಮ್ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯದ ವಸ್ತುವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಸಮುದಾಯದ ನಡುವಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವತ್ತ ಆಸಕ್ತವಾಗಿರುವ ಈ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಿರುವ ಆಶಯ, ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ನಿಗದಿತ ಅರ್ಥಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಮಾದರಿಗಳಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕವಿಯ ಸ್ವವಿಚಾರ, ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿ, ಕಾವ್ಯವಸ್ತು, ಪಾತ್ರ, ಕಾವ್ಯಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೇ ಕೊಡುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದೆ ಕವಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ೨೦೧೨ರಲ್ಲಿ ಐಚ್ಛಿಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಗೆ ಹೊರತಂದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಧಾನ' ಎನ್ನುವ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡದ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ಅದಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥದ ಹೊರಚಾಚುಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸುತ್ತವೆ. ಪಠ್ಯದ ಓದಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಲ್ಲದ ಈ ಹೊಸಕ್ರಮ ಹಳೆಯಜಾಡನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯಭಾಗ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದಕೀಯದ ಭಾಗಗಳೆರಡನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಪಂಪನ ಓದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದೊಳಗೆ ಯಾವ ಸ್ವರೂದಲ್ಲಿದೆ? ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ, ಭಾಗಗಳಿಗೆ, ವಸ್ತುರೂಪಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ? ಕಾವ್ಯಸಾರಾಂಶ, ಆಶಯದನುಡಿ, ಅರ್ಥಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಯಾವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿವೆ? ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಒಳಗಿರುವ ಕವಿಸಂಬಂಧಿತ ಮಾಹಿತಿ ಎದುರಿಗಿಡುತ್ತಿರುವ ಕವಿಚರಿತೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳೇನು? ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿಗದಿಗೊಳಿಸದೆಯೇ ಕವಿಚರಿತೆ ಓದಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾದರಿಯ ನಿಗದಿತಪಠ್ಯಗಳು ಎದುರಿಗಿಡುತ್ತಿರುವ ಕವಿಚರಿತೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೇನು? ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಇರಿಸಲಾದ ಟೆಕ್ಸ್ಟನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲೆಂದು ನೀಡಲಾಗುವ ಕವಿ-ಕಾವ್ಯಸಂಬಂಧಿ ಮಾಹಿತಿಗಳೂ, ಅರ್ಥಕೋಶ ಹಾಗೂ ತರಗತಿಯೊಳಗಣ ಬೋಧನೆ- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಪಂಪನಂತಹ ಪ್ರಾಚೀನಕವಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವ ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತ ಮಾಹಿತಿಯ ಅಗತ್ಯತೆಯಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ದಕೆಲವು ಹಳೆಗಾಲದ ಪಠ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪದವಿಪೂರ್ವ ಹಂತವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಹತ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ಕೋಷ್ಟಕದಲ್ಲಿರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪಂಪ ಸಂಬಂಧಿತ ಪಠ್ಯಗಳ ಕೋಷ್ಟಕ

ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ/ ಮಂಡಳಿ	ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರು	ಸಂಪಾದಕರು	ಪಠ್ಯಭಾಗದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ	ಮೂಲಕೃತಿ, ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವಸ್ತು,ಆಶಯ	ಅವಧಾರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಪಾತ್ರ/ವಿಚಾರ	ನಿಗದಿಯಾದ ತರಗತಿ	ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಕಾಲ
ಪದವಿ ಪೂರ್ವ ಮಂಡಳಿ	ಪ್ರಸ್ತುತ	ಹೆಚ್.ಎಸ್. ವೆಂಕಟೇಶ ಮೂರ್ತಿ	ನೀನೇ ಭುವನಕ್ಕಾರಾಧ್ಯನೈ(ಲೋಕಾರಾಧಕ ಮಾವು)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೧. ಭರತನರಾಣಿಯರ ವನವಿಹಾರ. ನಿಸರ್ಗ ಸೊಗಸು. ಜೀವಪ್ರೀತಿ	ಋತುಕಾಲದ ತುಂಬುನಿಸರ್ಗ ಸೌಂದರ್ಯ ಸುಖ, ಅಹಿಂಸೆ.	ದ್ವಿತೀಯ ಪಿ.ಯು (ಐಚ್ಛಿಕ)	೨೦೦೮
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಆಯನ	ಅಭಯ ಕುಮಾರ್	ತರುಗಳ್ ನಿನ್ನಂತೆ ಚನ್ನಂಗಳೆ (ಉಪಮಾತೀತ ಮಾಮರ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೧. ಭರತನರಾಣಿಯರ ವನವಿಹಾರ. ತರು ಲತೆಗಳ ಸೊಗಸು. ಜೀವಕರುಣೆ.	ಋತುಕಾಲದ ತುಂಬುನಿಸರ್ಗ ಸೌಂದರ್ಯ ಸುಖ, ಅಹಿಂಸೆ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೧
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವೇದನೆ –೧	ಸಣ್ಣರಾಮ	ಪುಷ್ಪೋದ್ಯಾನ (ಹೂ ಬನ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೧. ಭರತನ ರಾಣಿಯರ ವನಲೋಕದ ಸೌಂದರ್ಯಾರಾಧನೆ.	ವಸಂತಕಾಲದ ಪ್ರಕೃತಿಸೊಬಗು ರಾಣಿಯರ ನಿಸರ್ಗಸಂಭ್ರಮ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೦
ಪದವಿ ಪೂರ್ವ ಮಂಡಳಿ	ಪ್ರಸ್ತುತ	ಹೆಚ್.ಎಸ್. ವೆಂಕಟೇಶ ಮೂರ್ತಿ	ಉಂಡಂ ಖಾಂಡವ ವನಮಂ (ತಿಂದುಬರಿಗೈದ ಖಾಂಡವ ವನ)	ಪಂಪಭಾರತ–೫. ಖಾಂಡವದಹನ. ಆಹುತಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕೃತಿ. ಪ್ರಕೃತಿಪರತೆ.	ಉರಿದ ಕಾಡು. ಅಧಿಕಾರದ ಅವಿವೇಕದಾನ	ದ್ವಿತೀಯ ಪಿ.ಯು (ಐಚ್ಛಿಕ)	೨೦೦೮
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ–೧	ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ	ಖಾಂಡವದಹನ(ಪ್ರಸಂಗ ಸೂಚಿ.ಪದ್ಯದ–ಗದ್ಯಾನುವಾದ)	ಪಂಪಭಾರತ–೫. ಖಾಂಡವದಹನ. ಆಹುತಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕೃತಿ. ಪ್ರಕೃತಿಪರತೆ	ಬೆಂಕಿಮತ್ತು ಕಾಡು.ಮನುಷ್ಯನ ಅಧಿಕಾರಬುದ್ಧಿಯ ದುರಂತ	ಪದವಿ ತರಗತಿ (ಬಿಬಿಎಂ)	೨೦೦೭ ೨೦೦೮
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಬೆಡಗು	ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ	ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಗಾಂಗೇಯ (ಭೀಷ್ಮಪ್ರತಿಜ್ಞೆ)	ಪಂಪಭಾರತ–೧. ಶಂತನು–ಸತ್ಯವತಿ ಪ್ರಸಂಗ. ತಂದೆಗಾಗಿ ತ್ಯಾಗ. ಭೀಷ್ಮನಔನ್ನತ್ಯ	ಭೀಷ್ಮ.ಸತ್ಯವತಿ, ಅಂಬೆ. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಶ್ಲಾಘನೆ. ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಶೌಚ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ	ಕಾವ್ಯ ಸಂಚಯ–೨	ಹಾ.ಮಾ.ನಾ	ವೃಷಭನಾಥನ ವೈರಾಗ್ಯ(ಆದಿನಾಥನ ವೈರಾಗ್ಯಘಟನೆ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೯ ನೀಲಾಂಜನೆಯ ನಾಟ್ಯರಸ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯಾನುಭೂತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟಸಂಗಮ. ಲೋಕ ಕ್ಷಣಿಕತೆ.	ನಾಟ್ಯಗಾತಿ ನೀಲಾಂಜನೆ, ಆದಿನಾಥ.ರಸದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ವಿರಸ ಅರಿವು,ವಿವೇಕ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೧೯೭೮
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಬೆಡಗು	ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ	ಬೆಡಂಗುಬೇರೆ ನೀಲಾಂಜನೆಯಾ (ನೀಲಾಂಜನೆ ನಾಟ್ಯಸೊಗಸು)	ಆದಿಪುರಾಣ–೯ ನೀಲಾಂಜನೆಯ ನಾಟ್ಯನೃತ್ಯ–ವೈರಾಗ್ಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟಸಂಗಮ ಲೋಕ ಕ್ಷಣಿಕತೆ.	ನೀಲಾಂಜನೆ, ಆದಿನಾಥ.ರಸ ಮಡುವಿನಲ್ಲೇ ವಿರಕ್ತಿ. ಅನುರಕ್ತಿ–ವಿರಕ್ತಿಗಳ ಕೂಡುಕೂಟ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ–೨	ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ	ನೀಲಾಂಜನಾ ನೃತ್ಯ ಪ್ರಸಂಗ (ಸನ್ನಿವೇಶ ಸೂಚಕ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೯ ನೀಳಾಂಜನೆ ನೃತ್ಯ-ನಿರ್ಗಮನ.ಪುರುದೇವನ ವಿರಕ್ತಿ.ಬದುಕು-ಸಾವಿನ ಅಭಿನ್ನತೆ	ನೀಲಾಂಜನೆ,ಆದಿನಾಥ.ಸಾವು ಸಂಕಟವೇ, ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮ ೨೦೧೦
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ	ಕಾವ್ಯ ಸಂಚಯ–೩	ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕ. ಸಿ.ಪಿ.ಸಿದ್ಧಾಶ್ರಮ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ	ಮೆಲ್ಲು ಬಲ್ಲನ ಟಿಗುಂ (ವಿರೋಧಿ ಬಲವನ್ನು ಜಾಣ್ಮೆ ಅಳಿಯಬಲ್ಲುದು)	ಪಂಪಭಾರತ–೯. ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ. ನಿರ್ದಯ ರಾಜತಾಂತ್ರಿಕತೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಜಾಣ್ಮೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಸರಕೇ. ಬಲಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿ ದೊಡ್ಡದು.	ಕರ್ಣ,ಕೃಷ್ಣ. ಜನ್ಮರಹಸ್ಯ ಸ್ಫೋಟ,ಹುಟ್ಟು ಒಡನಾಟ,ಕುಲದ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಳಲುವ ಕರ್ಣನ ಕ್ಷೋಭೆ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೧೯೮೩ ನಾಲ್ಕನೇ ಮುದ್ರಣ ೨೦೦೦ ಐದನೇ ಮುದ್ರಣ ೨೦೦೧
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕದಿಕೆ	ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ.	ನಾಮೆಲ್ಲ ಮೊಂದೆ ಗರುಡಿಯೊ ಳೋದಿದ ಮಾನಸರ್ (ಒಡನೋದು)	ಪಂಪಭಾರತ–೯ ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ.ಫಲಿಸದ ಸಂಧಾನ.ಫಲಿಸಿದ ಛಿದ್ರೀಕರಣ ರಾಜಕಾರಣ.ಸಂಧಾನವೂ ಸಮರವೇ.	ಕೃಷ್ಣ,ಕೌರವ, ಕರ್ಣ,ಕುಂತಿ. ಪಕ್ಷಾಂತರ ಪ್ರಲೋಭನೆ ಕರ್ಣನ ಕ್ಷೋಭೆ	ಪದವಿ ತರಗತಿಗೆ	೨೦೦೩
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ. ವಿ.ಧಾರವಾಡ	ಪ್ರಾಚೀನಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು	ಎಸ್.ಕೆ. ಕೊಪ್ಪಾ.	ಕೃಷ್ಣಾನುಸಂಧಾನ(ಕೃಷ್ಣನ ಅನುಸಂಧಾನದ ಬಗೆ)	ಪಂಪಭಾರತ–೯. ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ. ಕೃಷ್ಣನ ರಾಜತಾಂತ್ರಿಕ ಕೌಶಲ್ಯ.ಕೃಷ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹಿರಿಮೆ.	ಕೃಷ್ಣ,ಕೌರವ. ಕೌರವನ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಸಿಡಿಯುವ ಕೃಷ್ಣ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೯
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಕಬಿತ	ಅಭಯ ಕುಮಾರ್	ಕೃಷ್ಣ ಸಂಧಾನ (ಕೃಷ್ಣರಾಯಭಾರ)	ಪಂಪಭಾರತ–೯. ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ. ಕೃಷ್ಣನ ರಾಜತಾಂತ್ರಿಕ ನೈಪುಣ್ಯ ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹಿರಿಮೆ.	ಕೃಷ್ಣ,ಕೌರವ. ಸಂದಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಕೌರವನ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಸಿಡಿಯುವ ಕೃಷ್ಣ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೧
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಗುಲ್ಬರ್ಗ ವಿ.ವಿ	ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ	ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ	ರಾಧೇಯ ನೊಳ್ಪಿಂಗಾ ಧೇಮಾಗಿ ರ್ದನ್ (ಕರ್ಣನ ಒಳ್ಪು)	ಪಂಪಭಾರತ–೯. ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ. ಕೃಷ್ಣ, ಕುಂತಿಯರ ಯತ್ನದ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಒಳ್ಪಿನಾಗರವಾಗುಳಿದ ಕರ್ಣ.	ಕರ್ಣ. ಒಡಹುಟ್ಟು-ಒಡನಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಯ ಗೊಂದಲ. ಕರ್ಣಸಂಕಟ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ. ವಿ. ಧಾರವಾಡ	ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಚಯ	ಗುರುಪಾದ ಘಿವಾರಿ	ಎನ್ನನೆ ರಣದೊಳ್ ಅಳಿವೆಂ (ಕೊಲ್ಲಲಾರೆ, ಅಳಿಯುತ್ತೇನೆ)	ಪಂಪಭಾರತ–೯. ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ. ಕೃಷ,ಕುಂತಿಯರ ಯತ್ನದ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಒಳ್ಪಿನಾಗರ ವಾಗುಳಿದ ಕರ್ಣ	ಕರ್ಣ. ಒಡಹುಟ್ಟು-ಒಡನಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಯ ಗೊಂದಲ. ಕರ್ಣಸಂಕಟ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೨
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಇನಿವಾಲು	ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ	ಎನ್ನನೆ ರಣದೊಳ್ ಅಳಿವೆಂ (ಕೊಲ್ಲಲಾರೆ, ಅಳಿಯುತ್ತೇನೆ)	ಪಂಪಭಾರತ–೯. ಕೃಷ್ಣ ಕುಂತಿಯರ ಭೇದ, ಕರ್ಣನ ಕ್ಷೋಭೆ. ಆಮಿಷಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗದ ಸ್ಥಿರತೆ.	ಕರ್ಣ,ಕೃಷ, ಕುಂತಿ.ಕೌಂತೇಯನಾಗದೆ, ರಾಧೇಯನಾಗುಳಿದ ಕರ್ಣ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೭

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಥನ-೨	ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ	ನಿಮ್ಮೊಳೆ ಪೊಕ್ಕೊಡೆ ಬೇಡನಲ್ಲನೇ. (ತಿರಸ್ಕೃತಮಾದರಿ ಯಾಗಲು ನಿರಾಕರಣೆ)	ಪಂಪಭಾರತ-೯. ಕಥೆಗಳ ಯುದ್ಧ - ಕೃಷ್ಣನ ಸತ್ಯಂತಪ, ಕರ್ಣನ ಭಾನುಮತಿ ಯ ನೆತ್ತ. ಆಮಿಷಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದ ಸ್ಥಿರತೆ	ಕರ್ಣ, ಕೃಷ್ಣ. ಇಬ್ಬರೂ ಗೆದ್ದು, ಇಬ್ಬರೂ ಸೋಲುವ ನಾಟಕೀಯ ರಸಪೂರ್ಣಭಾಗ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೧
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಇಂಗದಿರು	ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ	ಸೂಟ್ಟಿಡೆಯಲ ಪ್ಪುದು ಕಾಣಾ (ಸರದಿ ಸಿಗಲಿದೆ)	ಪಂಪಭಾರತ-೧೦ ಭೀಷ್ಮಪಟ್ಟಬಂಧ. ಭಿನ್ನಮತ,ಸವಾಲು, ಕುಲಾಕುಲ ಚರ್ಚೆ. ಆತುರ ಸಲ್ಲದೆಂಬ ಭೀಷ್ಮನ ಸಮಚಿತ್ತ.	ಕರ್ಣ,ದ್ರೋಣ, ಭೀಷ್ಮ.ಕಾಡುವ ಕುಲ,ಸಿಡಿಯುವ ಕರ್ಣ,ತಣ್ಣಗೆ ಕಾಯಲು ಹೇಳುವ ಭೀಷ್ಮ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೭
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ.ಧಾರವಾಡ	ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪದ	ಶ್ರೀಪಾದ ಆರ್. ಹೆಗಡೆ.	ಕಟ್ಟಿದನಾವಿಭು ವೀರಪಟ್ಟಮಂ (ಪಟ್ಟಬಂಧ)	ಪಂಪಭಾರತ-೧೦ ಭೀಷ್ಮ ಪಟ್ಟಬಂಧ. ಭಿನ್ನಮತ, ಸವಾಲು, ಕುಲಾಕುಲ ಚರ್ಚೆ. ಆತುರ ಸಲ್ಲದೆಂಬ ಭೀಷ್ಮನ ಸಮಚಿತ್ತ.	ಕರ್ಣ,ದ್ರೋಣ, ಭೀಷ್ಮ.ಕೌರವ. ಅವಕಾಶ,ಅರ್ಹತೆ. ಕುಲಕಲಹ, ಸರದಿಯ ಮಾತು .	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೨
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ರಾಣಿಚನ್ನಮ್ಮ ವಿ.ವಿ. ಬೆಳಗಾಂ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿರಿ-೧	ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ	ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು. (ಕುಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)	ಪಂಪಭಾರತ-೧೦ ಭೀಷ್ಮ ಪಟ್ಟಬಂಧ. ನಾಯಕತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಭಿನ್ನಮತ,ದ್ರೋಣನ ಕುಲದಕುಹಕ,ಸಿಡಿದೇಳುವ ಕರ್ಣ. ಜಾತಿ ವಾದದ ಖಂಡನೆ.	ಕರ್ಣ.ಕುಲದ ಮಾನದಂಡಗಳ ಖಂಡನೆ, ಮಾನವತಾವಾದ ದ ಕಹಳೆ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೨
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ	ಕಾವ್ಯ ಸಂಚಯ-೧	ಹಾ.ಮಾ.ನಾ	ಕರ್ಣಾವ ಸಾನಂ. (ಘಟನೆಯಾಗಿ ಕರ್ಣನಸಾವು)	ಪಂಪಭಾರತ-೧೨ ಕರ್ಣಾರ್ಜುನ ಕದನ. ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ಕರ್ಣ.ಕವಿಯ ಪಾತ್ರ ಸಹಾನುಭೂತಿ.	ಕವಿ ಔದಾರ್ಯ ಬಾಜನ ಕರ್ಣ. ಆತನ ವೀರ,ನನ್ನಿ, ತ್ಯಾಗದ ಕೀರ್ತನೆ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೧೯೭೧
ಕುಲಸಚಿವರು ತುಮಕೂರು ವಿ.ವಿ.	ಕಾವ್ಯಕಲ್ಪ-೩	ಮಂಜುಳಾ	ಕರ್ಣರಸಾ ಯನಮಲ್ತೆ ಭಾರತಂ (ಕರ್ಣಪ್ರಾಧಾನ)	ಪಂ.ಭಾ -೯,೧೨. ಕೃಷ್ಣ ಕುಂತಿಯರ ತಂತ್ರದಬಲೆಗೆ ಸಿಕ್ಕದ ಕರ್ಣನ ದುರಂತಾವ ಸಾನ. ಪಾತ್ರಪಾರಮ್ಯ	ಕರ್ಣ. ಭಾರತವೆಂದರೆ ಕರ್ಣನ ಕಥೆ. ಸಹೃದಯ ಸಹಾನುಭೂತಿ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮ ೨೦೧೧
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಪನಿಯಾರ	ಅಭಯ ಕುಮಾರ್	ಕಟ್ಟಿದಂ ವೀರವಟ್ಟದ ಪಟ್ಟಮಂ (ಕರ್ಣನಿಗೆ ಸೇನಾಪತಿಪಟ್ಟ)	ಪಂಪಭಾರತ-೧೨ ಕರ್ಣ ಪಟ್ಟಬಂಧ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನಾಕ್ಷೇಪ, ಕುಲವಿಚಾರ, ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಚರ್ಚೆ.	ಕರ್ಣ,ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ,. ಕುಲೀನನ ಮೀಸಲಿಗಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವನಿಂದನೆಗಿಳಿದಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ.		೨೦೧೧
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ	ಕಾವ್ಯ ಸಂಚಯ-೪	ಹೆಚ್. ಎಮ್.ಚನ್ನಯ್ಯ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ	ಅಭಿಮಾನ ಧನಂ ಸುಯೋಧನಂ (ಅಭಿಮಾನವೇ ಸುಯೋಧನನ ಸಂಪತ್ತು)	ಪಂಪಭಾರತ-೧೩. ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭ. ವೀರನಿಗೆ ಅಭಿಮಾನವೆ ಹಿರಿದೆಂಬ ಕ್ಷಾತ್ರಪರ ಆಶಯ.	ದುರ್ಯೋಧನ, ವೈಶಂಪಾಯನ ಸರೋವರ. ಛಲ, ವೀರಗಳಕೀರ್ತನೆ. ಅಧ್ಭುತ, ವೀರರಸ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೧೯೯೪ ಎರಡನೆ ಮುದ್ರಣ ೨೦೦೧



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಬನದಸಿರಿ	ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ.	ಬಿಟ್ಟೊಡಂ ಬಿಡದೂಡಂ ಬೀಟ್ಕೊಂಡಂ (ಅಭಿಮನ್ಯು ಯುದ್ಧೋತ್ಸಾಹ)	ಪಂಪಭಾರತ–೧೧ ಚಕ್ರವ್ಯೂಹ ಪ್ರಸಂಗ. ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ದುರಂತ. ಕ್ಷಾತ್ರದ ವೈಭವೀಕರಣ.	ಅಭಿಮನ್ಯು ಸಾಹಸಭರಿತ ವೀರಮರಣ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೩
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಕಾವ್ಯವಲ್ಲರಿ	ಕೆ.ವಿ.ಪಟ್ಟಪ್ಪ	ಭರತ ಬಾಹುಬಲಿ ವ್ಯಾಯೋಗಂ (ಪ್ರಕರಣಸೂಚಿ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೪ ಅಣ್ಣ–ತಮ್ಮಂದಿರ ಕದನ.ಹಿಂಸಾ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬದಲಿ ಅಹಿಂಸಾ ಯುದ್ಧ. ಯುದ್ಧವಿರೋಧ	ಬಾಹುಬಲಿ.ಭರತ. ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡುವ ಪ್ರತಿನಾಯಕ ವಿಜಯ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೧೯೫೫ ೬ನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೮೯
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗ– ೧	ಜಿ.ಎಸ್. ಎಸ್ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್	ನೆಲಸುಗೆನಿನ್ನ ವಕ್ಷದೊಳೆ (ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಚಾಂಚಲ್ಯಸೂಚಿಸಿ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೪ ಅಣ್ಣ–ತಮ್ಮಂದಿರ ಕದನ.ಯುದ್ಧದ ಬದಲಿಗೆ ಧರ್ಮಯುದ್ಧ. ಯುದ್ಧವಿರೋಧ	ಬಾಹುಬಲಿ. ಆಕ್ರಮಣಯತ್ನ ಸಹಿಸದ ಪ್ರತಿನಾಯಕನ ಪ್ರತಿರೋಧ. ಪರಿತ್ಯಾಗ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೧೯೮೪ ಆರನೆ ಮುದ್ರಣ ೧೯೯೬
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕದಿಕೆ	ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ.	ಆನ್ಅದಾರ್ಗೆಮೆಚಿವೆಂ ಮತ್ರಾಜ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಮಂ (ಈ ಅಧಿಕಾರ ಯಾರೆದುರು ಮೆರೆಯಲು ?)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೪ ಸಹೋದರರಕದನ. ಗೆದ್ದುಬೀಗದೆ,ಆಸೆಗೆ ಹೇಸಿದ,ಉದಾತ್ತತ್ಯಾಗಿ ಬಾಹುಬಲಿ.ತ್ಯಾಗ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೀಡಾದ ಭರತ.ವಿಕೃತಿ,ವಿವೇಕ. ನಿರರ್ಥಕ ಪ್ರಭುತ್ವ	ಭರತ,ಬಾಹುಬಲಿ. ಅಧಿಕಾರದಾಸೆ, ಅಹಂಕಾರ. ಸಂಬಂಧಕೆಡಿಸುವ ಅಧಿಕಾರತ್ಯಾಗ. ಭರತನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುವ ಅಸಹಾಯಕತೆ	ಪದವಿ ತರಗತಿಗೆ	೨೦೦೩
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ –೧	ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ	ಭರತ– ಬಾಹುಬಲಿ ಯುದ್ಧಪ್ರಸಂಗ (ಗದ್ಯರೂಪ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೪ ಅಣ್ಣ–ತಮ್ಮಂದಿರ ಕದನ.ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿ	ಬಾಹುಬಲಿ. ದಮನಕಾರಿ ನೀತಿವಿರುದ್ಧದ ರಕ್ಷಣಾಯತ್ನ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೭ ೨೦೦೮
ಓರಿಯೆಂಟ್ ಬ್ಲ್ಯಾಕ್‌ಸ್ವಾನ್ ಬೆಂಗಳೂರು.	ಕನ್ನಡ ಸಂಪದ (ದಾವಣಗೆರೆ ವಿ.ವಿ ಪಠ್ಯ)	ಸಿ.ಶಿವಲಿಂಗಪ್ಪ	ಧನವೆಂಬುದು ವಿಭುಗೆಯ ಶೋಧನಂ (ಯಶಸ್ಸೇ ಸಂಪತ್ತು)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೪ ಅಣ್ಣ–ತಮ್ಮಂದಿರ ಕದನ.ಭರತನ ರಾಯಸ–ಬಾಹುಬಲಿ ಉತ್ತರ, ಕದನ,ವಿರಕ್ತಿ. ಯುದ್ಧ–ಶಾಂತಿ	ಬಾಹುಬಲಿ. ದಮನಕಾರಿ ನೀತಿವಿರುದ್ಧದ ರಕ್ಷಣಾಯತ್ನ. ಪ್ರತಿರೋಧದ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೨
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಗುಲ್ಬರ್ಗ ವಿ.ವಿ	ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ	ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ	ತಮ್ಮಂದಿರೊಳಿಂತಿಂತು ಕಡುವರ್ಪುದು ಪೆಂಪೇ (ವೈರತರವೇ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೪ ಬಾಹುಬಲಿಯ ವಿರಕ್ತಿ, ತಪಸ್ಸು,ಮನಕಷಾಯ ನಿವಾರಿಸುವ ಭರತ.	ಬಾಹುಬಲಿ, ಭರತ. ಯುದ್ಧ, ಯುದ್ಧೋತ್ತರ ವಿವೇಕ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವೇದನೆ –೩	ಸಣ್ಣರಾಮ	ಜಯಮಂ ಕೈಕೊಳ್ವುದು (ಯುದ್ಧ ನಿಯಮ ನಿರ್ದೇಶನ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೪ ಅಣ್ಣ–ತಮ್ಮಂದಿರ ಕದನಕ್ಕೆ ವಿಧಿಸಿದ ನಿಯಮ, ಘಟನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ವಿಷಾದ. ಶಾಂತಿಯ ಆಶಯ.	ಬಾಹುಬಲಿ. ಅಧಿಕಾರದ ಅಮಲು, ಸ್ಪರ್ಧೆ ಸೋಲುಗಳು ತಂದಿಡುವ ಅವಿವೇಕ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೧
ಶ್ರೀಸುಬ್ರಮ ಣ್ಯೇಶ್ವರ ಬುಕ್‌ಡಿಪೊ	ಸಾಹಿತ್ಯ ನಂದನ	ಸಾ.ಶಿ. ಮರುಳಯ್ಯ .	ತಪಶ್ಚರಣ ನಿಶ್ಚಯಮನ ನಾದಂ (ವಿರಕ್ತಿಯ ದೃಢ ನಿರ್ಧಾರ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೪. ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿ ವ್ಯಾಯೋಗ. ಅಧಿಕಾರದ ಅತಿರೇಕ. ಯುದ್ಧವಿರೋಧ	ಬಾಹುಬಲಿ. ಅಧಿಕಾರ– ಮನುಷ್ಯಸಂಬಂಧ ಬಾಹುಬಲಿಯ ವಿರಕ್ತಿ.	ಪ್ರಥಮ ಪಿ.ಯು (ಭಾಷೆ)	೨೦೦೪
ಕುಲಸಚಿವರು ತುಮಕೂರು ವಿ.ವಿ.	ಕಾವ್ಯಕಲ್ಪ– ೧	ವನಜಾಕ್ಷಿ ಹಳ್ಳಿಯವರ	ಅಯ್ಯನಿತ್ತು ದುಮನಾಂ ನಿನಗಿತ್ತೆನ್ (ನನ್ನದೇನಿಲ್ಲ ಮಾಧ್ಯಮವಷ್ಟೇ	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೪ ಬಾಹುಬಲಿಯ ತ್ಯಾಗ ಸೋಲಿಗೆ ಸೋಲುವ ವಿವೇಕ ಕಾಣಿಸಿದ ವಿಜಯ.	ಬಾಹುಬಲಿ, ಭರತ, ಚಕ್ರರತ್ನ, ಸಹೋದರರ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ. ತ್ಯಾಗ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮ ೨೦೧೧
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ರಾಣಿಚನ್ನಮ್ಮ ವಿ.ವಿ. ಬೆಳಗಾಂ	ಸಾಹಿತ್ಯಸವಿ –೧	ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ	ಇವರಯುದ್ಧ ವೆಂಬುದತಿ ಕ್ರೂರ ಗ್ರಹ ಯುದ್ಧದಂತೆ (ಯುದ್ಧಭೀಕರತೆ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೧೪. ಜೀವಹರಣಕಾರಣ ಆಯುಧ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಧರ್ಮ ಯುದ್ಧ.ತ್ಯಾಗ,ವಿರಕ್ತಿ.	ಬಾಹುಬಲಿ,ಭರತ. ಅಧಿಕಾರದ ಅಮಲು, ಯುದ್ಧದ ಕೇಡು.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೨
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕದಿಕೆ	ಬಿ.ಎ.ವಿವೇ ಕ ರೈ.	ಧರ್ಮಮಂ ಫಳಿಯಿಸಿ ಕೊಳ್ವವು ದೊಂದೆಚದು ರ್(ಧರ್ಮಗಳಿಕೆ ಯೇ ವಿವೇಕ)	ಆದಿಪುರಾಣ–೩ ಧನಶ್ರೀ,ಅನಾಮಿಕೆ ಯಾಗಿದ್ದವಳು ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯಾದ ಶ್ರೀಮತಿಯ ಪೂರ್ವ ಭವಾವಳಿಯ ಕಥೆ. ಜೈನವ್ರತ ಪರಿಣಾಮ.	ಧನಶ್ರೀ,ಅನಾಮಿಕೆ ಯರು.ಪಾಪಹರ ಜಿನಧರ್ಮಕ್ಕೂ ದಲಿತತ್ವವೇ ಪಾಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ?	ಪದವಿ ತರಗತಿಗೆ	೨೦೦೩
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಬಹಿರ್ಮು ಖಿ –೪	ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ	ಸ್ವಯಂಬುದ್ಧ ನು ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಕಥೆ	ಆದಿಪುರಣ–೨ ಸ್ವಯಂಬುದ್ಧನ ಧರ್ಮೋಪದೇಶ.ಅವಿ ಚಾರಿತಪಿತೃವಾಕ್ಯ ಪರಿಪಾಲನೆಯ ಮರುವಿಮರ್ಶೆ	ಅರವಿಂದ– ಕುರುವಿಂದ. ತಂದೆ–ಮಕ್ಕಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ.ಹಿಂಸಾ ವಿರೋಧ	ಪದವಿತರ ಗತಿ	೨೦೦೯
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಧಾನ	ಅಭಯ ಕುಮಾರ್	ಶ್ರೀಮತಿ– ವಜ್ರಜಂಘ (ಪ್ರಣಯಿಗಳ ಒಡಸಾವು)	ಆದಿಪುರಾಣ–೩,೪ ಲಲಿತಾಂಗ,ವಜ್ರಜಂ ಘ ಭವಗಳ ಸಾವು ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಮತಿ– ವಜ್ರಜಂಘದಾಂಪತ್ಯ. ಬದುಕು–ಸಾವುಗಳ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ.	ಲಲಿತಾಂಗ,ಶ್ರೀಮ ತಿ,ವಜ್ರಜಂಘ, ಪಂಡಿತೆ,ವೈಮಾನಿ ಕದೇವ. ಜನ್ಮಾಂತರಪ್ರೇಮ, ವಿವಾಹ. ೨ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾವು.	ಪದವಿತರ ಗತಿ	೨೦೧೨
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗ– ೧	ಜಿ.ಎಸ್. ಎಸ್ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್.	ಕೋಮಳಬಾ ಹುಪಾಶಂಗಳೆ ಯಮಪಾಶಂ ಗಳಾಗೆ (ಕಾಮಾಸಕ್ತಿಯೇ ಸಾವು ತಂದಂತೆ)	ಪಂಪಭಾರತ–೨ ಪಾಂಡು–ಮಾದ್ರಿ ಪ್ರಸಂಗ. ಸಾವಿನ ಭಯವನ್ನೂಮೀರಿದ ಕಾಮದ ಅದಮ್ಯಶಕ್ತಿ	ಮಾದ್ರಿ ಮತ್ತು ವಸಂತಕಾಲ. ನಿಸರ್ಗವಿರುದ್ಧಸಂ ಯಮಕ್ಕಿರುವ ಮಿತಿ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೧೯೮೩ ಆರನೇ ೧೯೯೬



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ-೨	ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ	ಸತ್ತವರು-ಅತ್ತವರು	ಪಂಪಭಾರತ-೨ ಪಾಂಡು-ಮಾದ್ರಿ ಪ್ರಸಂಗ. ಮಾನವ ದುಃಖ. ಸಾವು,ಸಾಂತ್ವನ.	ತಪೋವನದ ಋಷಿಗಳು, ಕುಂತಿ. ಸಾವಿನ ನೋವು	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮, ೨೦೦೯, ೨೦೧೦
ಕುಲಸಚಿವರು ತುಮಕೂರು ವಿ.ವಿ.	ಕಾವ್ಯ ಕಸ್ತೂರಿ-೧	ಕೈಲಾಸನಾಥ್	ಕೋಮಳ ಬಾಹುಪಾಶಂಗಳೆ ಯಮ ಪಾಶಂಗಳಾಗೆ **(ಕಾಮಾಸಕ್ತಿಯೇ ಸಾವು ತಂದಂತೆ)**	ಪಂಪಭಾರತ-೨ ಪಾಂಡು-ಮಾದ್ರಿ ಪ್ರಸಂಗ.ಸಾವಿನ ಭಯವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಕಾಮದ ಅದಮ್ಯ ಶಕ್ತಿ	ಮಾದ್ರಿ ಮತ್ತು ವಸಂತಕಾಲ. ನಿಸರ್ಗವಿರುದ್ಧ ಸಂಯಮಕ್ಕಿರುವ ಮಿತಿ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗ-೩	ಹಂಪ.ನಾ	ಮೆಯ್ಗಳೆರಡಾದೊಡಮೇನ್ ಅಸುವೊಂದೆ. **(ಮಿಲನಸೊಬಗು)**	ಆದಿಪುರಾಣ-೩,೫ ಲಲಿತಾಂಗ, ವಜ್ರಜಂಘರ ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭ. ಭೋಗಾಸಕ್ತಿ-ಭ್ರಮನಿರಸನದ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ.	ಲಲಿತಾಂಗ, ಸಾಮಯಿಕ ದೇವ,ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆ ,ವಜ್ರಜಂಘ ,ಶ್ರೀಮತಿ. ಸಾವಿನಸಂಕಟ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೧೯೯೨ ಎರಡನೆ ೧೯೯೩
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗ-೩	ಹಂಪ.ನಾ	ಪರಾಕ್ರಮಧವಳನ ಪರಾಕ್ರಮಂ **(ಅರ್ಜುನನ ವೀರವನ್ನು ಕುರಿತು.)**	ಪಂಪಭಾರತ-೧೮. ಪಾಶುಪತಾಸ್ತ್ರ ಸಂದರ್ಭ.ಕವಿಯ ಹೊಸಕಲ್ಪನೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಭಕ್ತ-ಭಗವಂತ ಸಂಬಂಧ.	ಅರ್ಜುನ,ಶಿವ. ವೀರದ ಒರೆಗಲ್ಲು. ಒಲಿದದೈವ. ವೀರ ಭಕ್ತಿ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೧೯೯೨ ಎರಡನೆ ೧೯೯೩
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಪಂಧನ-೨	ಸಣ್ಣರಾಮ	ತೆಂಕನಾಡ ಮಜೆಯಲ್ಕಿನ್ನೇಂ ಮನಂ ಬರ್ಕುಮೇ **(ಸ್ವದೇಶ ಸೆಳೆತ)**	ಪಂಪಭಾರತ-೧,೪. ನೆಲ,ಜಲ,ಹಸಿರು, ಅಲಂಪುಗಳ ಸಮೃದ್ಧ ಬನವಾಸಿ. ದೇಶವೆಂದರೆನಕ್ಷೆ, ಬಾವುಟವಲ್ಲ, (ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಿನ್ನ ನಿರೂಪಣೆ.)	ಐಂದ್ರಿಕಉಲ್ಲಾಸದ ನೆನಪು ತುಂಬಿದನಾಡು. ನಿಸರ್ಗಾಧಾರಿತ ಸಮೃದ್ಧಿ ಮೀಮಾಂಸೆ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೦
ಕುಲಸಚಿವರು ತುಮಕೂರು ವಿ.ವಿ.	ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು	ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು	ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು **(ನಾಡು, ಹಾಡುಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆ)**	ಪಂಪಭಾರತ-೧,೪. ಕನ್ನಡನಾಡು, ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪಂಪ ಗ್ರಹಿಸಿದಬಗೆ.ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ	ಕನ್ನಡಕಣ್ಣು ಕಂಡ ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯ ಕನ್ನಡರೂಢಿ, ಕನ್ನಡದ ಆಗುಹೋಗು	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೯
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ-೨	ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ	ನೆತ್ತ-ಕುತ್ತ. ದ್ಯೂತಪ್ರಸಂಗ	ಪಂಪಭಾರತ-೬,೭ ದ್ಯೂತದ ಪ್ರಸಂಗ. ಆಸ್ವಾದನೀಯ ಕ್ರಿಯೆ ಆಟವೂ ಸರಕಾಗಿ . ಆಟದ ಮುಖಗಳು.	ಧರ್ಮರಾಜ, ಶಕುನಿ,ಮಿಕ್ಕವರು. ಆಟದ ಮೀಮಾಂಸೆ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮, ೨೦೦೯, ೨೦೧೦

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕದಿಕೆ	ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ.	ಒಡಿಗಂಡನಿಲ್ಲ ಪಾಲನೆಕಂಡಂ (ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಚಿನ್ನಿಕ್ಕಿದ)	ಪಂಪಭಾರತ-೭ ದ್ಯೂತಪ್ರಸಂಗ. ಗೆಲುವಿನ ಗೊಡ್ಡಾಟ. ಮುಡಿಭಂಗ. ಸ್ಫೋಟಿ ಸಿದ ರಾಗದ್ವೇಷ.	ದ್ರೌಪದಿ.ಭೀಮಅ ವಮಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸೇಡು. ಜನವಿಮರ್ಶೆ.	ಪದವಿ ತರಗತಿಗೆ	೨೦೦೩
ಕುಲಸಚಿವರು ತುಮಕೂರು ವಿ.ವಿ.	ಕಾವ್ಯಚೈತ್ರ-೧	ಮಂಜೇ ಗೌಡ	ಕೆನ್ನೆತ್ತರಂ ಪೊಕ್ಕುಡಿವೆಂ (ಭೀಮಪ್ರತಿಜ್ಞೆ)	ಪಂಪಭಾರತ-೭ ಮುಡಿಭಂಗಪ್ರಸಂಗ. ಆಟವೇ ಕಾಟವಾಗಿ ಸ್ಫೋಟಸಿದ ಮಾನವ ರಾಗದ್ವೇಷ.	ದ್ರೌಪದಿ, ಭೀಮ. ಅಪಮಾನ ಮತ್ತು ಸೇಡು.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮, ೨೦೧೧
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಬನದಸಿರಿ	ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ.	ಕೇಶಪಾಶ ಪ್ರಪಂಚಂ (ಮುಡಿಯೇ ಸಾವಿನಮಡು)	ಪಂಪಭಾರತ-೧೨ ಮುಡಿಬಂಧಪ್ರಸಂಗ. ಭಾರತಯುದ್ಧದ ಕಾರಣಮೀಮಾಂಸೆ. ಕೇಶವೇ ಪಾಶ. ವಿನಾಶಮುಖೀಹೆಣ್ಣು.	ದ್ರೌಪದಿಯ ಕೂದಲು, ಭೀಮ. ಕೇಡು-ಸೇಡು. ರೌದ್ರ, ಭೀಬತ್ಸ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೩
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ.ಧಾರವಾಡ	ಕಾವ್ಯ ಸಂಪದ-೪.	ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಠೆ.	ವೃಕೋದರ ನೇನಾವ ತೆಱದೊಳಂ ದೋಷಿಗನೇ	ಪಂಪಭಾರತ-೭,೧೨ ದ್ರೌಪದಿ.ಭೀಮರ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳು. ದುಶ್ಯಾಸನವಧೆ. ಕೇಡುಕೇ ದೋಷಿ.	ದ್ರೌಪದಿಯ ಕೂದಲು, ಭೀಮ. ಬೀಭತ್ಸರಸದ ರಸೌಚಿತ್ಯದ ವಕಾಲತ್ತು.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೬
ಕುಲಸಚಿವರು ತುಮಕೂರು ವಿ.ವಿ.	ಕಾವ್ಯಕಲ್ಪ-೧	ವನಜಾಕ್ಷಿ ಹಳ್ಳಿಯವರ	ಇದುವೇ ಮಹಾಭಾರತ ಕ್ಕಾದಿಯಾಯ್ತು (ಕಲಹ ಕಾರಣ)	ಪಂಪಭಾರತ-೧೨ ಮುಡಿಬಂಧಪ್ರಸಂಗ. ಭಾರತಯುದ್ಧದ ಕಾರಣಮೀಮಾಂಸೆ. ಕೇಶವೇಪಾಶ.ವಿನಾಶ ಮುಖೀ ಹೆಣ್ಣು.	ದ್ರೌಪದಿಮುಡಿ, ಭೀಮ. ಕೇಡು-ಸೇಡು. ರೌದ್ರ,ಭೀಬತ್ಸ.	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೦೮ ೨೦೧೧
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ರಾಣಿಚನ್ನಮ್ಮ ವಿ.ವಿ ಬೆಳಗಾವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗಾತಿ-೨	ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ	ಪಂಪ-ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ ಸ್ವರೂಪದ ಲೇಖನ	ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಕವಿ.ಕಾವ್ಯ.ಇತಿವೃತ್ತ ಕುರಿತ ಮಾಹಿತಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯ	ಪಂಪಕವಿ.ಕಾವ್ಯ ಕಾಲ.ದೇಶ. ಜಾತಿಅಹಮಿಕೆ ಮೀರಿದ ಜಾತಿಮನಸ್ಸು	ಪದವಿ	೨೦೧೨
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಧಾನ	ಅಭಯ ಕುಮಾರ್	ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ. ಕಾವ್ಯತುಣುಕುಗಳ ಮೂಲಕ ಕವಿಪರಿಚಯ	ಪಂಪಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಕವಿ,ಕಾಲ, ನಾಡು,ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ಕವಿಚರಿತೆ. ನಮ್ಮ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಪಂಪ.	ಪಂಪ.ಕಾವ್ಯ, ಕಾಲ.ದೇಶ, ವಂಶ.ಮತ.ಕವಿ ಹೇಳುವಚರಿತೆ. ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಮಾದರಿ	ಪದವಿ ತರಗತಿ	೨೦೧೨



೬. ೫ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವೃತ್ತಿ

ಅಧ್ಯಯನದ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪಠ್ಯ ಕೋಷ್ಟಕವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳು ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ವರೂಪದ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಅ. ಕಾವ್ಯ ಪಠ್ಯ ಆ. ಸಂಪಾದನಾ ಪಠ್ಯ ಎಂಬೆರಡು ಒಳವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅ. ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯ:

i ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯವಿಷಯಗಳಾಗಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳ ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ನಗದಿಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯಗಳು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾದರಿಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಹೆಜ್ಜೆಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಹೇಳುವ "ಓದುಗರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಪಠ್ಯ ಯಾವುದಿದೆ......೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಓದುಗರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವಂತದ್ದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದದ್ದು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾದದ್ದು ಯಾವುದು?"[೪]ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಬಂದ ಸಂಗ್ರಹಪಠ್ಯಗಳ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಂಕ್ಷೇಪಿತ ಆವೃತ್ತಿಗಳಿವು. ರಾಜ್ಯಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ಪದವಿಪೂರ್ವ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಪಠ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ವೇಗವಾಗಿ ಪದವಿ ಹಂತದ ಭಾಷಾಪಠ್ಯಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂರುವರ್ಷಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಈ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆ. ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬಿ.ಎ/ ಬಿ.ಕಾಂ/ಬಿ.ಎಸ್ಸಿ ಕೋರ್ಸ್ ವಿವರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಪಠ್ಯವಿಷಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಮೇಲಣ ಅಂಕಣದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವುದರಿಂದ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದೊಳಗಡೆ ಅವುಗಳ ಬದಲಾದ ಚಹರೆ ಇರುವುದು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಷ್ಟೇ, ಅಧ್ಯಾಪಕರ ಪಾಲಿಗೆ ಅದು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳನ್ನು ಮರೆತು ನೋಡಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ, ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಯ್ಕೆಯ ಭಾಗ ಮತ್ತು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆಯೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿ ನಿರಂತರ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನ ಯತ್ನಗಳ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಯಾವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದರೂ, ಹೊಸತನದ ಕುರುಹುಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಪಠ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿನ ಗಂಭೀರವಾದ ಕೊರತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗುವ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವಿವರಣರೂಪದ ಕಿರುಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಮುದ್ರಿಕೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಚ್ಚೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.



ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳ ಆಯ್ಕೆಯ ವಿತರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವಲ್ಲಿ, ಪಂಪಭಾರತಕ್ಕೆ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಪಾಲು ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಪ್ರಕರಣವಾರು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಪಭಾರತದ ಮುಖ್ಯ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ನಡುವೆಯೂ 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ 'ಜನಪ್ರಿಯ ಭಾಗಗಳು' ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪಾತ್ರದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಭಾರತಕಾವ್ಯವೇ ಅಧಿಕ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಶಂತನು-ಸತ್ಯವತಿ, ಪಾಂಡು-ಮಾದ್ರಿ, ಖಾಂಡವದಹನ, ಬನವಾಸಿಯಸ್ಮರಣೆ, ದ್ಯೂತಪ್ರಸಂಗ, ಮುಡಿಭಂಗ-ಭೀಮಪ್ರತಿಜ್ಞೆ, ಕಿರಾತಾರ್ಜುನಪ್ರಸಂಗ, ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ, ಸತ್ಯಂತಪಪ್ರಕರಣ, ಭಾನುಮತಿಯನೆತ್ತ, ಭೀಷ್ಮಪಟ್ಟಬಂಧ, ಅಭಿಮನ್ಯುಸಾಹಸ, ಕರ್ಣಪಟ್ಟಬಂಧ, ಮುಡಿಬಂಧ, ಕರ್ಣಾವಸಾನ, ದುರ್ಯೋಧನಾವಸಾನ- ಇಂತಹ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಕಂಡಿವೆ. ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ, ಭೀಷ್ಮಪಟ್ಟಬಂಧ, ಕರ್ಣಾವಸಾನದ ಕಥಾಭಾಗವುಳ್ಳ ೯,೧೦,೧೨ನೇ ಆಶ್ವಾಸಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಧಾರಣೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಸತ್ಯವತಿ, ಶಂತನು, ಭೀಷ್ಮ, ಕರ್ಣ, ದ್ರೋಣ, ಕೃಪ, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ, ಕೃಷ್ಣ, ಧರ್ಮರಾಯ, ಕೌರವ, ದ್ರೌಪದಿ, ಕುಂತಿ ಇಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪುನರುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ, ಕೃಷ್ಣ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಲು ದಕ್ಕಿದೆ.

ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ, ಕೃಷ್ಣ-ಕರ್ಣ-ಕುಂತಿಯರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಭೇಟಿಯ ಕಾವ್ಯಸಂದರ್ಭಗಳು ಪಂಪನ ಭಾರತಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚುಬಾರಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಪಠ್ಯಗಳು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಪಂಪನ 'ಕರ್ಣರಸಾಯನದ ಹೇಳಿಕೆ'ಯ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಕರ್ಣಾರಾಧಾನೆ ಇದ್ದಿರಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವು ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ. ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ಕುಲ, ಮೌಲ್ಯ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕರ್ಣಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಪಂಪನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪುರೋಗಾಮಿತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೃಷ್ಣ ಸಂಧಾನದ ಭಾಗವು ಮೂಲಭಾರತ ಪಠ್ಯದ ಕೃಷ್ಣನ ಕನವರಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುವ ವಿರೋಧಿ ಬಲವನ್ನು ಛಿದ್ರಿಸುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಮಿಷದ ಪಕ್ಷಾಂತರ ರಾಜಕಾರಣದ ಚರ್ಚೆಗೂ ಹಾಳತವಾಗಿ ಒದಗಿಬರುವಂತಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣದ ಆದರ್ಶವಾದ ಸಂಯಮ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆಯ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಕರ್ಣನ ಮೂಲಕ ಮುಂದಿಡುವ ಪಠ್ಯಭಾಗವು, ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಕುಲಗೆಡಿಸಿದ ನಿಕಟಪೂರ್ವ 'ಆಪರೇಷನ್ ಕಮಲ'ದಂತಹ ರಾಜಕಾರಣದ ಚರ್ಚೆಗೂ ಒದಗಿಬರುವ ಮೂಲಕ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕಾರಣದ ಒರಸೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಠ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕರ್ಣನ ಪಾತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಅವಧಾರಣೆ, ಕೃಷ್ಣನ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು

ವರ್ಗದ ತುಡಿತದ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಭಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಬಾರಿ ಪುನರಾವರ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸರಣ ಕಂಡುದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಾನುಮತಿಯ ನೆತ್ತವೇ. ಪಠ್ಯಭಾಗವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಪೂರಕ ಓದಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡುದರಿಂದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸರಣ ಕಂಡ ಕಾವ್ಯಭಾಗ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕಾಕತಾಳೀಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವತ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆ ಕಂಡಿರುವುದು ಮೂಲಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾದ 'ಭಾನುಮತಿಯ ನೆತ್ತ'ದ ಕುರಿತ ಪದ್ಯವೇ. ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಬಹುಗಾತ್ರದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲೂ ಜನಪ್ರಿಯ ಪಠ್ಯವಾಗಿರುವ, ಪಂಪನಲ್ಲಷ್ಟೇ ಕಾಣುವ ಈ ಪದ್ಯ ಕರ್ಣ-ದುರ್ಯೋಧನ ಸ್ನೇಹದ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ಣನ ಪಾತ್ರಪೋಷಣೆಗೂ ಪೂರಕವಾಗಿ ದುಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕರ್ಣನನ್ನು ಪಂಪನ ಮೆಚ್ಚಿನ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೂ, ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಯದ ಪುನರಾವರ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಂತಿದೆ.

'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಕೆಲಭಾಗಗಳು ಪಂಪಭಾರತದ ಜನಪ್ರಿಯ ಭಾಗಗಳಂತೆಯೇ ಪುನರುಕ್ತಿ ಕಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ನೀಲ್ಯಾಂಜನೆನಾಟ್ಯ-ಆದಿದೇವನ ವೈರಾಗ್ಯ, ಭರತ-ಬಾಹುಬಲಿ ವ್ಯಾಯೋಗ, ಲಲಿತಾಂಗ-ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆ, ಶ್ರೀಮತಿ-ವಜ್ರಜಂಘರ ದಾಂಪತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾವು, ಭರತನ ರಾಣಿಯರ ವನವಿಹಾರ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಸ್ವಯಂಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಕಥೆ, ಶ್ರೀಮತಿಯ ಪೂರ್ವಭವಗಳ ಕಥೆಗಳು ವಿರಳ ಆಯ್ಕೆಗಳಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭರತ-ಬಾಹುಬಲಿ ಯುದ್ಧ ಹಾಗೂ ನೀಲಾಂಜನೆಯ ನಾಟ್ಯಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಪುನರುಕ್ತಿ ಕಂಡ ಭಾಗಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಹದಿನಾರು ಆಶ್ವಾಸಗಳಲ್ಲಿ ೯ ಮತ್ತು ೧೪ ಆಶ್ವಾಸದ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳಷ್ಟೇ ಪಠ್ಯಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಸ್ವಯಂಬುದ್ಧ, ಅರವಿಂದ, ಕುರುವಿಂದ, ಲಲಿತಾಂಗ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆ, ಶ್ರೀಮತಿ, ವಜ್ರಜಂಘ, ಧನಶ್ರೀ, ಅನಾಮಿಕೆ, ಪಂಡಿತೆ, ವೈಮಾನಿಕದೇವ, ನೀಲಾಂಜನೆ, ಆದಿದೇವ, ಭರತ, ಬಾಹುಬಲಿ, ಭರತನರಾಣಿಯರುಗಳು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವರ್ಗಗಳು. ಅವರುಗಳಲ್ಲಿ ಭರತ-ಬಾಹುಬಲಿ, ನೀಲಾಂಜನೆ-ಆದಿದೇವರುಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳು. ಪ್ರಾಯಶಃ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮದ ಪುರಾಣ ಕೈಪಿಡಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಇರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆ ಗುರುತಿಸಲಾದ ನೀಳಾಂಜನೆಯನಾಟ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಪುನರುಕ್ತವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದುದು ಕಾವ್ಯಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬದುಕು-ಸಾವಿನ ಕುರಿತ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಶಾಂತಿಯ ಆಶಯದ ಪ್ರತಿರೋಧಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಾನವಾಪೇಕ್ಷೆಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಪುನರಾವರ್ತಿಗೆ ಹೊಸಕಾಲದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿವೆ ಎನ್ನಬೇಕು.



ನೀಲಾಂಜನೆಯನಾಟ್ಯ ಬದುಕು–ಸಾವಿನ ಕುರಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅರಿವು, ಅನುಭವಗಳ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು, ಅರಿವನ್ನು ಪೊಸತಾಗಿಸುವ ಪರಿಯನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾದರೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವ ಭರತನ ರಾಣಿಯರ ನಿಸರ್ಗಾರಾಧನೆ, ಶ್ರೀಮತಿ–ವಜ್ರಜಂಘರ ಒಡಸಾವುಗಳು ರಸನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಯ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾದವುಗಳೇ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿನ ಶೃಂಗಾರ, ಕಾಮ, ಸಾವಿನ ಸಂಕಟಗಳ ಮಾನವಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಆಧುನಕ ಸಂದರ್ಭವು ಆಶಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದೆ. ಪಂಪನನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವುಗಳೆನ್ನಲಾದ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ 'ಥೀಮ್' ಆಧಾರಿತ ಪಠ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಇಂದು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಿವೆ.

ಇನ್ನು ಬಿಡಿಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಸುವುದಾದರೆ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಕಂಡುದು ಬಾಹುಬಲಿಯ ತ್ಯಾಗವಾಣಿಯನ್ನೊಳಕೊಂಡ 'ಸೆಲಸುಗೆ ನಿನ್ನ ವಕ್ಷದೊಳೆ' ಎನ್ನುವ ಪದ್ಯ. ಉದಾತ್ತ ತ್ಯಾಗವನ್ನೇ ಅತಿದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮನಸ್ಸು, ಜೈನಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅದರಾಚೆಗೂ ಇರುವ ಬಾಹುಬಲಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಭಾವಳಿ, ಕಾವ್ಯದ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುವ ನವ್ಯರು ಪಂಪನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ, ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಹೊರಡುವ ಬಾಹುಬಲಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬಂಡಾಯಗಾರನ ಗುಣ, ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಜಯದ ತರುವಾಯವೂ ಅಧಿಕಾರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಲೆಳಸದ ನಿರಚನಾವಾದಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ– ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ಕದಲದ ಹಾಗೆ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿರಬಹುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾನವ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ, ಅವುಗಳ ಪರಿಪಾಕವಾದ ವಿವೇಕ, ವೈರಾಗ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕಾಣಿಸುವ ಈ ಭಾಗವು ತರಗತಿಯೊಳಗಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಬೋಧನೆಗೂ ಹಾಳತವಾಗಿ ಒದಗಿ ಬರುವಂತಿರುವ ರಸಪೂರ್ಣ ಪದ್ಯವೂ ಹೌದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಸ್ಥಾಯೀಪಠ್ಯವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿರುವಂತಿದೆ.

ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯೊಂದರ ಕುರಿತಾದ ಜನಪ್ರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದು ಪಡೆದಿರುವ ಮಾನ್ಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಪಠ್ಯವಸ್ತುವಾಗಿ ಅದರ ಬಿಡಿರೂಪಗಳ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದಲ್ಲ. ಅರ್ಥಗಳಿರುವುದು ಅವುಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಬದಲಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಅಧರಿಸಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಪರಿಚಿತ ರೂಪಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿ



ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಹೊಸವರಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯ ಭಾಗಗಳನ್ನೇ ಅವು ಮತ್ತೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಪಠ್ಯಗಳ ಆವರ್ತನಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಯಥಾಪ್ರತಿ ಅನುಸರಣೆಯ ನಕಲು ಅಭ್ಯಾಸವೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗುವುದಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ಹಿಂದೆ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ನೆಲೆನಿಂತ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ನಿರಂತರ ದೃಢೀಕರಣದಲ್ಲಿಡುವ ಕಾರಣದ ಜೊತೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸಕಾಲದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣವೂ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪಠ್ಯಗಳ ಪುನರಾವರ್ತಿಯು ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಪೋಷಿಸುವ ಹಾಗೂ ನೆಲೆನಿಂತ ಅವಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಿಸುವ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪಠ್ಯದ ಹಿಂದಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ಒತ್ತಾಸೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬಹುವಿಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ii ಪಠ್ಯದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ನೆರಳು

1. ಮುಜುಗರವಿಲ್ಲದ ಆಯ್ಕೆ: ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಧಾನದಂತೆಯೇ, ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲೂ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಿದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇರುವ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿನ ಮುಜುಗರದ ಗಡಿಸೀಮೆ. ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ, ಲೌಕಿಕತೆ, ರಸದಮಡು, ರಸಪೂರ್ಣಭಾಗ ಹೀಗೆ ಏನೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಿಯೂ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಪಠ್ಯದ ಆಯ್ಕೆಗಳು ವಿವಾದಾತೀತ ಮತ್ತು ಶೀಲದ ಎಲ್ಲೆಮೀರಿ ಮುಜುಗರವಾಗದವುಗಳೆಂಬ ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತೀರ್ಣವಾದ ಭಾಗಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿವೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿವರಗಳ ಭಾಗಗಳನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟಂತೆ, ಮಾನವಸಹಜ ಶೃಂಗಾರಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವನ್ನು ದೂರವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭರತನ ರಾಣಿಯರ ಉಪವನ ವಿಹಾರದಲ್ಲಿ ತರುಲತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯ ಭಾಗದಿಂದಾಚೆಗಿನ ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳು ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನೇ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಸೊಕ್ಕೇರಿದವರಂತೆ ವರ್ತಿಸುವ ನೀರಾಟದ ಹೊತ್ತಿನ ರಾಣಿಯರ ಅಂಗಾಂಗ ವಿವರಗಳಾಗಲೀ, ಗಿಳಿಯೊಂದು ಮಾವಿನಹಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಸಿಪ್ಪೆಸೆಳೆದು ಒಳಹಣ್ಣನ್ನು ಸವಿಯುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಕ "ರತದೊಳಗಗ್ಗಳಂ ಮುಖರತಂ ಸುರತೋತ್ಸವಮೆಂದು ಕಾಮಿನೀಪ್ರತತಿಗೆ ತೋರ್ಪವೊಲ್"[೫] ಭರತನ ರಾಣಿಯರಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುವಂತಿರುವ ಆಮ್ರಚೂಷಿಕದ ಕಾಮಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಲೀ, ಚಕ್ರಿಯ ಮುಂದೆಯೇ "ಉಚ್ಚಸ್ತನದೊಳಮರ್ದ ಹಸ್ತಸ್ವಸ್ತಿಕಂಗಳ್ ಬೆಡಂಗ' (ನಖಕ್ಷತಗಳ)ನ್ನು ಮೆರೆಯುವ

ಅವನ ರಾಣಿಯರ ವಿಲಾಸವಾಗಲೀ ಯಾವಪಠ್ಯದಲ್ಲೂ ಕಾಣಸಿಗದು. ಭರತನ ರಾಣಿಯರ ವನವಿಹಾರವನ್ನು 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ ಮಾದ್ರಿಯ ಪ್ರಸಂಗದ ಉತ್ತೇಜಕ ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಯತ್ನವೂ ಕಾಣಸಿಗದು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾತನಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಈ ಮುಜುಗರದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಿನಿಂದಾಚೆಗೆ ಸರಿಯದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವುದು, ಪಠ್ಯನವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಋಜುಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ರಸವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಾಚೆಗೆ ತರಗತಿ ಔಚಿತ್ಯವೆಂದು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಗೆರೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು, ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಲೈಂಗಿಕಾಯಾಮದ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯ ವಿಮರ್ಶಾ ದೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎ, ಬಿಎಸ್ಸಿ, ಬಿ.ಕಾಂನಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೋರ್ಸ್‌ಗಳ ಭಾಷಿಕ ತರಗತಿಯ ಪಠ್ಯಬೋಧನೆ ಸವಾಲಿನದೇ. ಇದು ದಿಟವಾದರೂ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳಷ್ಟೇ ಕಾರಣವಾಗಿರದೆ, ಶಿಕ್ಷಣದ ವಸ್ತು ವಿಷಯದ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟುಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು. ಪಠ್ಯದ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದ ರಾಜಕಾರಣವು ಸದಾ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣಗಳಿಲ್ಲದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಯಾವೊತ್ತೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದು.

2. ಅಚ್ಚಿನ ಸಂರಕ್ಷಣೆ: ಪಠ್ಯದ ಆಯ್ಕೆಯ ಮೂಲಕ ಕವಿಯ ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಊರ್ಜಿತದಲ್ಲಿಡಲಾಗಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿ. ಆ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕದಲಿಸಬಲ್ಲ ಪ್ರತಿಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದಾಗಲೀ, ಕವಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ದ್ವಂದ್ವವುಂಟಾಗುವ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯದ ಆಯೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರು ಬದುರಾಗಿಸುವುದಾಗಲೀ ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಪಠ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಕರ್ಣವೃತ್ತಾಂತಕ್ಕೆ ಅಧಿಕ ಅವಧಾರಣೆ ಸಂದಾಯವಾದುದನ್ನು ಗಮನಸಬಹುದು. ಈ ಅವಧಾರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಪಂಪ "ಕುಲದ ಭೂತವನ್ನು ಅಣಗಿಸಿದ"[೬], "ಆವೇಶಯುತ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಹಿತಕಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ"[೭]ದ, "ಯುಗ ಮನಸ್ಸಿನ ಜಾತಿಕಲಹದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿದ"[೮] ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಬಂಡಾಯಗಾರನಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ 'ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು' ಎಂಬ ಕರ್ಣನ ಆಸ್ಫೋಟನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಕುಲಸಂಬಂಧವಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಯೂ ಆ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕುಲದ ಕುರಿತಾದ ಪಂಪನ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕನ್ನಡವಿಮರ್ಶೆ ಪಂಪನನ್ನು "ಹುಟ್ಟಿನ ಆಧಾರದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ"[೯] ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರನಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪಾತ್ರದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕವಿಯ ಮಾತುಗಳಾಗಿಯೇ

ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸಿ ಪಂಪನ ಕರ್ಣನನ್ನು ಪುರೋಗಾಮಿ ಬಂಡಾಯಗಾರನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ತಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೇ? ಪಂಪನನ್ನು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆತ್ಯಂತಿಕ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೇ? ಈ ಸಂಶಯವೇ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ನವೀಕರಣದ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗಲಿಲ್ಲವೋ ಎಂಬಂತೆ ಅವೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಪುನರುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ತಪ್ಪಿಯೂ ಕೂಡಾ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಎನಿಸಬಹುದಾದ ಭರತನ ವರ್ಣನಿರ್ಮಾಣ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರಮಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವಿಕೆಯ ಕಾವ್ಯಸಂದರ್ಭಗಳು ಯಾವಪಠ್ಯದಲ್ಲೂ ಜಾಗಪಡೆದಿಲ್ಲ. ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುವ ಭರತನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ತಾರದೆಯೇ, 'ಕುಲಂಕುಲಮಲ್ತು' ಎನ್ನುವ ಕರ್ಣನ ಭಾಗವನ್ನಷ್ಟೇ ತರುವ ಮೂಲಕ ಪಂಪನ ಏಕರೂಪದ ಎರಕ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮುನ್ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ.

ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪಂಪನಂತಹ ಕವಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೂ, ಪಂಪನ ಕೆಲವೇ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಆಗಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಪಂಪನ ಹೊಸಬಗೆಯ ಓದಿಗೆ ತೊಡಕುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪುನರುಕ್ತಿ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಪಕರು/ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಪಂಪನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಮಿತಿಯನ್ನೂ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರ ಓದಿನ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ಇದು ಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕೇಶಿರಾಜನ ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ ಹಾಗೂ ಆಚಾರ್ಯಕೃತಿಯ ಭಾರಹೊರಿಸಿಯೂ ಪಠ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿರುವ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ'ಯನ್ನು ಪಾಠಮಾಡಿ ಹಳೆಯ ಜಾಡಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಮನಸ್ಸುಗಳು, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಹಳೆಯ ಜಾಡಿಗೇ ಬಿದ್ದಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳ ಪುನರಾವರ್ತಿ ಈ ಜಾಡು ತೊರೆದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ತೋರಲು ಒಪ್ಪದ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಜಾಡ್ಯವನ್ನೇ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಾಡ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಜಾಣತನವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಜಾಗರೂಕವಾಗಿಯೇ ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಣಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ಅಚ್ಚುಗಳು ಕದಲದಂತೆ ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುವ ಅಚ್ಚೊಂದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪ್ರತಿಪಠ್ಯವು ತನ್ನೊಳಗೆ ಬರದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುವ ಅದರ ಕಸರತ್ತನ್ನೇ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತಿದೆ.

iii ಅಪ್ರೋಪ್ರಿಯೇಶನ್/ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅವಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟ

ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಆಯ್ದಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೊಸಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅಪ್ರೋಪ್ರಿಯೇಟ್ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ

ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ನಡೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಇಂದು ಆದಿಪುರಾಣದ ಭರತ-ಬಾಹುಬಲಿಯರುಗಳು ಕೇವಲ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಪುರಾಣ ಕಥಾವಿಸ್ತರಣೆಯ ಸರಕುಗಳಾಗದೆ, ಜಾಗತಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆಯುಧಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಹೇರಿಕೆಯಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿರುವ ತೃತೀಯಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು, ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪ್ರತಿನಾಯಕತ್ವದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆಯುಧಶಕ್ತಿಗಳ ಅಧಿಕಾರದ ಹಪಾಹಪಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಆಪತ್ತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯಸೂಚಿಯಾಗಿ, ಜಾಗತಿಕ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಾದ ಯುದ್ಧವಿರೋಧ ಅಥವಾ ಶಾಂತಿಯ ಆಶಯದ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ, ಆಯುಧ, ಅನ್ಯರನ್ನು ಅಧೀನವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾನವಸ್ವಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯತ್ಯಾಗಗಳು ವಿವರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಜೈನಪುರಾಣದಿಂದಾಚೆಗೆ ತಂದು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುರಾಣವಸ್ತುವೊಂದು ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವಂತೆಯೇ, ಕರ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಾದ ಸಮಾನತೆಯ ಕನಸಿನೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕರ್ಣ-ಕೃಷ್ಣ-ಕುಂತಿಯರ ಭೇಟಿಯ ಪ್ರಕರಣವು ಆಮಿಷದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಆಪರೇಷನ್‌ಗೆ ಒಳಗುಮಾಡಿ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೇ ಕುಲಗೆಡಿಸಿದ ಪಕ್ಷಾಂತರ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಾರಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ವೇದಿಕೆಯೊದಗಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಪಠ್ಯಗಳ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎತ್ತುತ್ತಾ ಸಮುದಾಯಪರ ಧ್ವನಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಂಚಲನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಗಳ ಮೂಲಸರಕಿನ ಶೋಧನೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೊಂದು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ/ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಚರ್ಚೆ ವೇಗ ಪಡೆದುಕೊಂಡುದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪಠ್ಯಗಳ ಅವಧಾರಣೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೆ ಒಳಗಾದುವು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭೀಷ್ಮನ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಇದ್ದ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ, ಇಂದು ಕರ್ಣನ ಕುಲಾಧಾರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕುಂತಿ, ದ್ರೌಪದಿಯರ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಯುದ್ಧವು ಪೌರುಷದ ಸಂಗತಿಯಾಗುವ ಬದಲು ಮನುಕುಲಕ್ಕೆ ವಿನಾಶದಾಯಕವಾದುದಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ವೀರದ ಮೌಲ್ಯವಿಜೃಂಭಣೆಗಿಂತ ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಿಜದೊಳೆ ಭೂಪರೆಂಬರ್

ಅವಿವೇಕಿಗಳಪ್ಪರ್ ಎಂದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಮಾತು ಪ್ರಭುತ್ವವಿರೋಧಿ ಮಾತಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿವೆ. ತಳಮೂಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಂಚಲನೆಗೆ ನೆರವಾಗುವ ಮೀಸಲಾತಿಪರ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಮಂಡಲ-ಕಮಂಡಲದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಚರ್ಚೆಯ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿದೆ,[೧೦] ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚಹರೆ ಕಳೆದು 'ಅರಿವನ್ನು ಪೊಸಯಿಸುವುದೇ ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಅವಧಾರಣೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಮಾನವೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೂಲಕ ಮತೀಯ ತರತಮದ ವಿದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಮದ್ದು ಹುಡುಕುವ ಸಾಮರಸ್ಯಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಪಂಪನ ಬನವಾಸಿಯು ಐತಿಹಾಸಿಕಸ್ಮೃತಿಯಿಲ್ಲದ ಐಂದ್ರಿಕಮಾದರಿಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂಗೋಳದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ, ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂಬ ಗಡಿಸೀಮೆಯಿಲ್ಲದ ರಚನಾಮುಕ್ತವಾದ ನಾಡಾಗಿ ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ಪಂಪನ ಪ್ರಕೃತಿಪ್ರೀತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನಿಸರ್ಗಾರಾಧನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪುಷ್ಪೋದ್ಯಾನವು ಪರಿಸರವಾಸ ಮತ್ತು ಪರಿಸರವಾದದ ನಡುವಿನ ಕಂದರವನ್ನೂ, ಕೊಳ್ಳುಬಾಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯ ಪರಿಸರಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಗೆ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಖಾಂಡವದಹನವು ಅರ್ಜುನನ ಶೌರ್ಯ, ಔದಾರ್ಯ, ಮಾತಿನ ಬದ್ಧತೆಯ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ನಿಸರ್ಗನಾಶ, ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವಿವೇಕದಾನದ ಚರ್ಚೆಯೊಂದಿಗೆ, ಆತಂಕಿತರ ಗೆರಿಲ್ಲಾ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟಗಳ ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯತ್ತ ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆ. ನೀಲಾಂಜನೆಯ ನಾಟ್ಯವು ರಸದಮಡುವಾಗಿ, ಆದಿನಾಥನಿಗೆ ಜಳಕ್ಕನೆ ಲೋಕ ಕ್ಷಣಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಳೆಯಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭವಷ್ಟೇ ಆಗುವ ಬದಲು, ಬದುಕು-ಸಾವಿನ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯತ್ತ ಅವಧಾರಣೆಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಪಠ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಆರ್ಥಿಕ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ, ಶುದ್ಧ ಸೌಂದರ್ಯಾಸಕ್ತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಯುತ್ತಿವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಕೊಳ್ಳುಬಾಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಟ್ಟಹಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹಳೆಪಠ್ಯಗಳ ಈ ಮೂಲಸರಕುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಏಕರೂಪೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ತಾಣಗಳಾಗಿ ತರಗತಿಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. "ಇದುವರೆವಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕವಿಗಳನ್ನು ಓದಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗ ಸದ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕವಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವ ವಿನ್ಯಾಸ"[೧೧] ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯನಿಗದಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಜೊತೆಗೆ ಕವಿ-ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ

ಪೀಠಿಕೆ, ಪೂರ್ವಮಾಹಿತಿಕೋಶವನ್ನೂ ಒದಗಿಸದೆ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿಯತಾರ್ಥದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಡುವ ಹೊಸಕ್ರಮಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಅವಧಾರಣೆಯ ಕೇಂದ್ರದ ಪಲ್ಲಟಸುಪಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಪಠ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ನಿಗದಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಪ್ರತೀ ಕಾಲ, ಪರಿಸರ, ಸಮುದಾಯಗಳು ನೆಲೆನಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಮರುಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮೆದುರಿಗಿನ ಪಠ್ಯಗಳ ಸಮಕಾಲೀನ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಮೂಲಕ ತರಗತಿಗಳೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ತಾಣಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅಲ್ಲಮನ 'ಪದವನರ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನರ್ಪಿಸಲಾಗದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಂತೆ ನಿಯತಾರ್ಥಗಳು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅವಧಾರಣೆಯ ಬಿಂದುಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಆ. ಸಂಪಾದನಾ ಪಠ್ಯ(ಟಿಪ್ಪಣಿ)

ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಪರಿಚಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಪರಿಚಯ ಎಂಬೆರಡು ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಮೊದಲಭಾಗವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮಾದರಿಯ ಕವಿಪರಿಚಯಕ್ಕೂ, ನಂತರದ ಭಾಗವು ಕಾವ್ಯದ ಆಕರ, ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತಾವಿತ ಕಾವ್ಯಭಾಗ ಕುರಿತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯಪರಿಚಯಕ್ಕೂ ಮೀಸಲಾಗುವಂತಿರುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಮೊದಲ ಭಾಗವು ನಾಡು-ನುಡಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಸ್ಥಾನವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಭಾಗ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವು ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಯ್ಕೆಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಗ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಿವರಗಳು ತರಗತಿಯೊಳಗಿನ ಕಾವ್ಯಬೋಧನೆಯನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಆಯ್ಕೆಯಷ್ಟೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಈ ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಪಠ್ಯರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ.

i ಕವಿಪರಿಚಯ

ಸಂಪಾದನಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಯ ಮೊದಲ ಅಂಗವಾಗಿ ಕವಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಡುವ ಭಾಗವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಭಾಗವು ಕವಿಯ ಕಾಲ-ದೇಶ ಕುರಿತ ನಿಗದಿತ ಉಲ್ಲೇಖ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಿರಿಮೆ, ಕೃತಿಗಳು, ಮನೋಧರ್ಮ, ನಾಡು-ನುಡಿಗಿತ್ತ ಕೊಡುಗೆಯ ಹೆಮ್ಮೆ ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಮೂಲಕದ ಅಭಿಮಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದಿತ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಭಾಗಗಳಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯಭಾಗವನ್ನು ನಿಗದಿಗೊಳಿಸದೆಯೂ

ಪಠ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕವಿಚರಿತೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ರೂಢಿ (ಐಚ್ಛಿಕ ತರಗತಿಗಳ) ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಪಠ್ಯಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ ಮಾದರಿಯ ಪಠ್ಯರೂಪಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಪಂಪನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಅವರ ಪುಟ್ಟ ಕೃತಿ 'ಪಂಪ', ರಂ.ಶ್ರೀ.ಮುಗಳಿ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಬೆಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕವಿಪರಿಚಯದ ಮೇಲೆ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಡವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ಸಿ.ವೀರಣ್ಣ ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ-೧'ರ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಪುಟಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನೇ ಪುನರುತ್ಪತ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದವುಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಜೀವನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ವಿಶೇಷ ಹೊಸಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾ ಬಂದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಅವು ಪಂಪನಂತಹ ಕವಿಯನ್ನು ಯಾರು? ಯಾವ ಭಾಷಿಕ? ಯಾವ ಕಾಲದವ? ಯಾವ ಮನೋಧರ್ಮದವ? ಎಷ್ಟು ತೂಕದವ? ಎಂಬುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ವಿವರಿಸಿಕೊಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಬದ್ಧತೆಯಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ನಮಗೊದಗಿಬರುತ್ತಿರುವ ಪಂಪನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷೆ, ಮತ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಮ್ಮತಿಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಯೋಜನೆಗಳು ಕಾರ್ಯಗತವಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವಿವರಗಳಾಗಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ, ಕಾಲ, ದೇಶ, ಆಶ್ರಯದಾತ ಹಾಗೂ ಆತನ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧ, ಪೂರ್ವಿಕರು/ವಂಶ, ಮತ, ಮನೋಧರ್ಮ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಕೃತಿಗಳ ಹಿರಿಮೆಗಳೆಂಬ ಈ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಂಪನ ಕುರಿತಾಗಿ ಈ ಪರಿಚಯಪದ್ಧತಿಯೊಳಗೆ ನೆಲೆಪಡೆದುಕೊಂಡ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

1. ಕಾಲ: ಕವಿ-ಕಾವ್ಯ ಪರಿಚಯದ ಕಾಲವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪದ ಒಮ್ಮತವಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಪಠ್ಯಸಂಬಂಧಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು ೯೦೨(ಜನನ)ಇಲ್ಲವೇ ೯೪೦(ಜೀವಿಸಿದ) ಎಂದೇ ನಮೂದಿಸುತ್ತವೆ. "ಆತ ಬಾಳಿ ಬದುಕಿದುದು ರಾಜಸತ್ತೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ವೈಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ"[೨] ಎಂಬಂತೆ ಪ್ರಭಾವೀ ಸಂಗತಿಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ಗಣಿಸುವ ಕಾಲನಿರೂಪಣೆಯ ಕೆಲವೇ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ನಿಖರ ವಿವರಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಪಂಪನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಾಹಿತ್ಯೇತಿಹಾಸ



ಶೋಧಕರು ಸಾಹಸಪಟ್ಟು ಗುರುತಿಸಿಕೊಟ್ಟ ದಿನ, ತೇದಿಗಳ ನಿಖರ ಕಾಲ ನೆನಕೆಯ ಕ್ರಮದ ಅನುಸರಣೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು. ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ಶಕವರ್ಷಕ್ಕೆ ೭೮ನ್ನು ಕೂಡಿ ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಕ್ರಮದ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಕೆಲಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅದರ ಫಲಿತದ ನಿಯತ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮೂಲಕ ಈ ಸಂಪಾದನಾಪಠ್ಯಗಳು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇರೆಗೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರ್ಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಟ್ಟಲಾದ ಕಾಲಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಖುಜುಗೊಳಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನದ ಆದಿಕವಿಯ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತ ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ನಿಶ್ಚಿತತೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ ಮತ್ತು ಆ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಕವಿಯ ನಿಖರ ಕಾಲವಿವರವನ್ನು ನಾವು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯಿದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನಾರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವೆಂಬುದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಖರತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು. ಕಾವ್ಯದ ಆಸ್ವಾದನೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪಳಮೆಯೇ ಮುಖ್ಯ.

2. ದೇಶ: ಆತನ ಕಾಲದ ಕುರಿತಾದ ಏಕರೂಪತೆಯ ಹಾಗೆಯೇ ಆತನ ಪರಿಸರ/ದೇಶ ಸಂಬಂಧಿತ ಮಾಹಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಏಕರೂಪತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮಾನ ಮಾಹಿತಿಯ ನಡುವೆಯೂ ಇಲ್ಲೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿದೆ. ಆತನ ಪೂರ್ವಿಕರ ಮೂಲನೆಲೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ವೆಂಗಿಪಟು ಎಂದಷ್ಟೇ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು "ಈಗಿನ ತೆಲುಗುಪ್ರದೇಶದ ವೆಂಗಿಮಂಡಲದ ವೆಂಗಿಪಟು"[೧೩] ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು "ಕೃಷ್ಣ ಗೋದಾವರಿ ಸಂಗಮದ ವೆಂಗಿಮಂಡಲದ ವೆಂಗಿಪಟು ಈತನ ಪೂರ್ವಜರ ಊರೆಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದ್ದು, ಇವನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಬನವಾಸಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆ"[೧೪] ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದಲ್ಲದೆ "ಈತನ ತಂದೆ ಭೀಮಪಯ್ಯ ತಾಯಿ ಅಬ್ಬಣಬ್ಬೆ ಈಕೆ ಧಾರವಾಡಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯ ಜೋಯಿಸಸಿಂಘನ ಮೊಮ್ಮಗಳು"[೧೫]ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ತಾಯಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಪಂಪ ಹೊಂದಿರುವ ದೇಶ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಲೆತ್ನಿಸುವುದಿದೆ. ಈ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಆತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ವದ 'ಕನ್ನಡ ದೇಶ'ದೊಳಗಿನ 'ಕನ್ನಡತ್ವ'ದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವೆಂಗಿಪಟುವನ್ನು ಇಂದಿನ ಆಂಧ್ರ ಎಂದೋ, ಪೂರ್ವದ ವೆಂಗಿಮಂಡಲ ಎಂದೋ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ವದ ಕನ್ನಡಸೀಮೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ, ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಹಿರಿದಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ತಾಯಿಯ ಊರಾಗಿ ಅಣ್ಣಿಗೇರಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿ, ತಾಯ್ತಂದೆಗಳಿಬ್ಬರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡ



ಕುಲದವನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪಂಪ ಕನ್ನಡದವನು ಎಂಬ ಸ್ಥಾಪನೆಯಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡವು ವಿಶಾಲವಾಗಿತ್ತೆಂಬ ಹೆಮ್ಮೆ-ಕೊರಗುಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಯತ್ನವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಅವರು ಪಂಪನನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಆಸ್ತಿಯೆನ್ನುವಂತೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಆಂಧ್ರ ವಿದ್ವಾಂಸರೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ವಾಗ್ವಾದದ ಇತಿಹಾಸವೂ ತಣ್ಣಗೆ ಅದರೊಳಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಂತೆ ಇರುವುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನ ದೇಶವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆ ಬನವಾಸಿ. ಪಂಪನ ಬನವಾಸಿಯ ನಂಟು, "ಕನ್ನಡನಾಡು-ನುಡಿಯೆಂದರೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರೀತಿ. ಕನ್ನಡನೆಲ, ಜಲ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವನು ಮೈಮರೆತು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಲದೆಂಬಂತೆ 'ಮರಿದುಂಬಿಯಾಗಿ ಮೇಣ್ ಕೋಗಿಲೆಯಾಗಿ ಪುಟ್ಟುವುದು ನಂದನದೊಳ್ ಬನವಾಸಿ ದೇಶದೊಳ್' ಎಂದು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆ! ಇದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಪಂಪ ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯದ ದಿನಗಳನ್ನು ಬನವಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ"[೧೬] ಎನ್ನುವ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳಗಾಗಿ, ಕನ್ನಡತನ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಪ್ರೇಮದ ನಾಡಪ್ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ದೇಶವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಈ ಕನ್ನಡದ ಕವಿ, ಕನ್ನಡಸ್ವತ್ತು ಎನ್ನುವ ನಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಾಚೀನಕವಿಗೂ 'ಕನ್ನಡನಾಡು' ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಮಮತೆಯಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೂಲಕದ ಭಾಷಾಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳೆಂಬ ಹೊಸಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಭೂಗೋಳದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಭಾಷಾರಾಜಕಾರಣವೂ ಇದೆ.

ಮತ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮುದಾಯವೊಂದಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಘಿಕಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಆಗುಗೊಳಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪಿತಕುಲವೊಂದರ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಭಾಷೆಯೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡಬಲ್ಲದು. ಭಾಷಾ ಕುಟುಂಬವಾಗಿ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುವ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಮೂಲಸರಕಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುವ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಭಾಷಾ ಭೂಗೋಳದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನಗಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಾ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪವೂ ಇಂತಹ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

3. ಆಶ್ರಯ: ಪಂಪನ ಆಶ್ರಯದಾತ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಹೆಸರು ಬಹುಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ "ಪಂಪನು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಚಕ್ರವರ್ತಿ



ಮುಮ್ಮಡಿಕೃಷ್ಣನ ಸಾಮಂತನಾಗಿದ್ದ ವೇಮುಲವಾಡದ ಚಾಲುಕ್ಯಶಾಖೆಯ ಎರಡನೆಯ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಮಿತ್ರನೂ ಆಸ್ಥಾನಕವಿಯೂ ಆಗಿದ್ದನು”[೭೭]ಎಂಬಂತೆ ಆಶ್ರಯದಾತನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಆಶ್ರಯದಾತನಿಂದ ಪಡೆದ ರಾಜಮರ್ಯಾದೆ, ಉಡುಗೊರೆ, ಹೊಂದಿದ್ದ ಬಿರುದುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆಶ್ರಯದಾತನೊಂದಿಗೆ ಕವಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು, “ವೇಮುಲವಾಡದ ಚಾಲುಕ್ಯಶಾಖೆಯ ಎರಡನೆಯ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಮಿತ್ರನೂ ಆಸ್ಥಾನಕವಿಯೂ ಆಗಿದ್ದನು.”[೭೮]ಎಂಬ ವಿವರಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಕೊಡುವ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿವರಗಳು ಪಂಪನ ಭಾರತದ ಪಾತ್ರಪರಿಚಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವನ ‘ತಗುಟ್ಟು ಹೇಳುವ’ ಸಮಷ್ಟೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕವಿಗೆ ದಕ್ಕಿರುವ ಆಶ್ರಯ ಆಳುವ–ಅಧೀನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲ, ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರೇಮಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದ ನಮ್ಮ ಅರಸರುಗಳು ಕವಿಗಳನ್ನು ಸ್ನೇಹಿತರಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರು ಎಂಬ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತ ಅಭಿಮಾನದ ಮೂಲಕ ನಾಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಮರುಸಂಘಟಿಸಿಕೊಡುವ ಗತಸಂಕೀರ್ತನವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಆಲೋಚನಾ ಮಾದರಿಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಅರಸನಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅರಸನೊಂದಿಗೆ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಹೊಂದಿರುವ ಒಡನಾಟವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿ ಆಗುತ್ತದೆ.

4. ಕವಿಯವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ: ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರಣ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಢಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ಬಿರುದು, ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕವಿಯ ಈ ಶಾರೀರಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತ ಆವೃತ್ತಿಯ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ‘ಆದಿಪುರಾಣ’ದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೇ ಬಳಸಿ, “ಕವಿಯೇ ಹೇಳುವಂತೆ ‘ಬಾಳೆಯ ಗೊನೆಯಂತೆ ನಸುಗಪ್ಪಾದ ಬಣ್ಣ, ಮೃದುವಾದ ಗುಂಗುರು ಕೂದಲು, ಕಮಲದಂತೆ ಸುಂದರವಾದ ಮುಖ, ತೆಳುವೂ ಅಲ್ಲದ ದಪ್ಪವೂ ಅಲ್ಲದ ಮಧ್ಯಮಶರೀರ. ಹಿತಮಿತಮಾತು. ಲಲಿತ ಮಧುರ ಸುಂದರವೇಷ’ ಆತನದು”[೭೯] ಎಂಬಂತೆ ದೇಹ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆರಡರ ಆಕರ್ಷಕ ಪರಿಚಯಚಿತ್ರವಿದೆ. ಈ ಚಿತ್ರಗಳ ಪುನರಾವರ್ತಿಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅನುಸರಣೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಅವರ ‘ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ’ಯ ಕವಿತೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಶೇಖರನ ಕೃತಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ, “ಕವಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಶುಚಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಶುಚಿತ್ವವು ಮಾತಿನದು, ಮನಸ್ಸಿನದು, ದೇಹದ್ದು ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆ. ಮೊದಲಿನ ಎರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಬರತಕ್ಕವು. ಮೂರನೆಯದರ ಬಗೆಯೇನೆಂದರೆ– ಉಗುರು ಕತ್ತರಿಸಿದ ಪಾದಗಳು, ತಾಂಬೂಲವುಳ್ಳ ವದನ, ನಸುಲೇಪನವುಳ್ಳ ಶರೀರ, ಬೆಲೆಬಾಳುವುದಾದರೂ ಸೌಮ್ಯವಾದ ಉಡುಪು, ಹೂವುಮುಡಿದ ಶಿರಸ್ಸು.....ಚಿತ್ರಕಾರನ ಆಕಾರ

ಯಾವ ರೀತಿಯೋ ಅವನ ಚಿತ್ರದ ಆಕಾರವೂ ಅದೇ ರೀತಿಯೆಂದು ಗಾದೆ"[೨೦] ಎಂದು ಸಿಗುವ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕತೆಯಿತ್ತೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಸಿದಂತೆಯೇ, ಆತನ ಕವಿವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಸಾಗಿದ ಬಗೆಯಿದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಆತ ಹೇಗೆ ವಸ್ತ್ರ ಧರಿಸಬೇಕು? ಆತನ ಮಾತು ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸಾ ಪರಂಪರೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೂ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಕವಿಯ ಈ ವೇಷ-ಭೂಷಣದ ಬಗೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವುದಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆತನ ಜೀವನಶ್ರದ್ಧೆ, ಜೀವನೋತ್ಸಾಹದ ಗುರುತುಗಳಾದ ಶೃಂಗಾರಾಸಕ್ತಿ, ಸರಸಪೂರ್ಣವಾದ ತುಂಬು ಜೀವನದ ತೃಪ್ತಭಾವ, ಕವಿಯೂ-ಕಲಿಯೂ ಆಗಿ ಬದುಕಿದ್ದನೆಂಬ ಕವಿ ಮತ್ತು ಯೋಧತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬ ಕಾವ್ಯಪರಿಕರಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕವಿ-ಕಲಿ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಲೋಚನಾ ಪರಂಪರೆಗೂ ಹತ್ತಿರವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

"ಹಿತಮಿತ ಮೃದುವಚನನಾದ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭೆ, ಪಾಂಡಿತ್ಯಗಳು ಸರಿಸಮನಾಗಿದ್ದುವು"[೨೧] ಎಂಬ ಸತ್ವನಿರೂಪಣೆಯೊಂದಿಗೆ, ನಾಡು-ನುಡಿಯ ಪರವಾದ ಕವಿಗಿರುವ ಒಲುಮೆ, ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಪಠ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷ ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆಧುನಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಾಗ ಆತನ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯ, ವಿಶ್ವಮಾನವತೆಯ ಪರವಾದ ಕವಿಯ ಒಲವುಗಳು ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಬದುಕಿನ ಸಂಭ್ರಮಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸರಸ, ಶೃಂಗಾರಾದಿಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿನೆಲೆಯ ಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯ ಸಾಮರಸ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬಂಡಾಯದ ಆಲೋಚನೆಗಳು, ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಗಳು ಆದ್ಯತೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹುರುಪು ತುಂಬುವ ಸಮೃದ್ಧ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಪುನಾರಚನೆಗೊಳಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ, ಗತದ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಮೈದುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ವರ್ತಮಾನದ ಆಶಯಗಳಿಗೂ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಗತದ ಸರಕನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅವಧಾರಣೆಯ ಬಿಂದುಗಳು ಬದಲುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

5. ವಿಶೇಷಣಗಳು: ಪಂಪನ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಲ್ಲದೆ ಪಂಪನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಪಠ್ಯಸಂಪಾದನಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೆ ವಿರಳ. ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದೇ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ



ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಖಾಯಂ ವಿಶೇಷಣಗಳಂತೆಯೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಕವಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಆದಿಕವಿ, ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿ, ಕನ್ನಡದ ಆದಿಮಹಾಕವಿ, ಶ್ರೇಷ್ಠಕವಿಯೂ ಆದಿಕವಿಯೂ, ಅಗ್ರಕವಿ, ಅಗ್ರಗಣ್ಯಕವಿ, ನಾಡೋಜ, ರತ್ನತ್ರಯರಲ್ಲೊಬ್ಬ, ಜೈನನಾದರೂ ಜಾತ್ಯತೀತ, 'ಚತುರಂಗಬಲಭಯಂಕರಣ', ಕವಿ–ಕಲಿ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು "ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿರಿಮೆಯಿಂದಲೂ ಪಂಪ ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿ."[೨೨] ಎಂಬಂತೆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡುವಂತೆಯೂ ಇರುವುದುಂಟು. ಇನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ವಿಸ್ತರಣಕ್ರಮವು ಒಂದು ಪಠ್ಯದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಯಾಥಾವತ್ ನಕಲಿನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು.[೨೩] ಅವುಗಳ ರೂಪ ಯಾವುದಿದ್ದರೂ ಪದವಿ ಹಂತದ ಸಾಮಾನ್ಯಕೋರ್ಸುಗಳ ಭಾಷಿಕ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡು–ನುಡಿಯ ಕುರಿತ ಹೆಮ್ಮೆ ಬಲಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ಇದೆ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆಯಿದ್ದು, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಶ್ರೇಷ್ಠಕವಿಯೊಬ್ಬನದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ನರೂಪಣೆಯೇ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಆದಿ, ಅಗ್ರಗಣ್ಯ, ಮಹಾ, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬಲ್ಲಿ ತುಲನೆ ಇದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲಿಗ, ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಅಗ್ರಗಣ್ಯ, ಮಹಾಸತ್ವಯುತ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಹಿರಿತನದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸುವ ಯತ್ನವಿದೆ. ನಾಡೋಜ, ರತ್ನತ್ರಯರಲ್ಲೊಬ್ಬ, ಕವಿ–ಕಲಿಗಳೆಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಕಾವ್ಯೋಕ್ತ ಸಂಗತಿಗಳ ಮರುನೆನಕೆಗಳಾಗಿ ಪಂಪನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ವ್ರತ್ತಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೊಂದು ಮಾನವಘನತೆಯ ವೈಶಾಲ್ಯ ಒದಗಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹಿರಿಮೆ ತುಂಬುತ್ತವೆ.

ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಬಳಕೆಯ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಆಯಾಮದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತಪ್ಪದೆ ಘೋಷಿಸಲಾಗುವ ಆದಿಕವಿಯೆಂಬ ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಕನ್ನಡಕ್ಕೊಬ್ಬ ಆದಿಕವಿ, ಕನ್ನಡಕ್ಕೊಂದು ಆದಿಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವ ಘೋಷಣೆ ಕನ್ನಡವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಸತ್ವಯುತ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಭಾಷಾರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಭಾಷೆಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೊಂದರ ಹಳಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಳಮೆಯಲ್ಲಿನ ಹಿರಿತನಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಪೂರೈಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗಿನ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಔನ್ನತ್ಯವೆಂದೇ ಈ ವಿಶೇಷಣ ಸಾರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಂತಹ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ಪಂಪ ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿ, ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಆದಿಗಳಿಗೆ ಆತನೇ ಮೊದಲಿಗ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿವೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಹೊರತಾಗಿಸಿದ ಅನೇಕ ಮೊದಲುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇವು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.



ಕವಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುವಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಗತದ ಸಂಭ್ರಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಘಟನಾವಳಿಯಾಧಾರಿತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವಿಶೇಷ ನಂಟು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದಿಕವಿ ಎನ್ನುವ ವಿಶೇಷಣವೊಂದು ಕವಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೊದಲಿಗ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸತ್ಯವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿಡುವ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಮೊದಲುಗಳನ್ನು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತೋಂಡಿಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಅಧಿಕೃತ ಹಳಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಉಳಿದವುಗಳನ್ನು ಅನಧಿಕೃತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುಮಾತಿಗಿಂತ ಬರಹವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹಕ್ಕೊಂದು ಆದಿಬಿಂದು ಇರುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮ, ಆದಿಯ ವಾರಸುದಾರನ ವಾರಸುದಾರಿಕೆ ಹೊಂದಿದ ಮತ/ಜಾತಿಗಳ ಆವರಣವನ್ನೂ ಮರೆಯದೇ ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೆನಪಿಸಲಾಗುವ ಆವರಣವು ನಾಡು, ನುಡಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಪಾಲಿನದೆಂದೇ ವಾದಿಸಲು ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮ ಭಾಷೆಯ ಸಹಜ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ನಗಣ್ಯಗೊಳಿಸಿ, ಅಕ್ಷರವನ್ನೇ ಅಧಿಕೃತ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಧಿಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥೀಕರಿಸಲು ಹವಣಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಗೆ ಈ ಆದಿ ಅಥವಾ ಆರಂಭ ಬಿಂದುವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

6. ವಂಶ ಮತ್ತು ಮತಪಂಥದ ವಿವರಗಳು: ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ವೇಳೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪರಿಚಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಏನೋ ಎಂಬಂತೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆತನ ವಂಶವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ, "ಯಾವ ಕವಿಯೂ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ವಂಶವನ್ನು, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳೋಕೆ ಬರೋದಿಲ್ಲ. ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾಕೆ ಕೊನೆಗೆ ಬಂತು?"[೨೨] ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಪಂಪನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರು ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಮರೆಯದೇ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಅವರುಗಳು ಬದುಕಿದ್ದ 'ವೆಂಗಿಪಟು'ವನ್ನು ಅಗ್ರಹಾರವೆಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಂಶದ ಹಿರೀಕನಾಗಿ "ಪರಮವೈದಿಕ ಮಾಧವಸೋಮಯಾಜಿ ಮನೆತನದ ಮೂಲ ಹಿರಿಯ"[೨೩] ನೆಂಬ ಪರಿಚಯಿಸುವಿಕೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾದುದು. ಪಂಪನ ಜೈನೀಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಘಟ್ಟಗಳ ನಿಖರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವಂತೆ,

"ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಜರು ಈಗಿನ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ವೆಂಗಿಮಂಡಲದ 'ವೆಂಗಿಪಟು'ಎಂಬ ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಪಂಪನ ಮುತ್ತಜ್ಜನಾದ ಮಾಧವಸೋಮಯಾಜಿ ಅನೇಕ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದವನು. ಪಂಪನ ತಂದೆಯಾದ ಭೀಮಪಯ್ಯನು 'ಧರ್ಮದೊಳ್ ಜಿನಧರ್ಮಮೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ'ವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರನಾದ"[೨೬] ಎಂದು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಪಾದನಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ವಂಶಸ್ಥರ ಉದ್ದನೆಯ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತವೆ.[೨೭] ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪೂರ್ವಿಕರ ವಿವರಗಳಿಗಿಳಿಯದೆ ಪಂಪನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕಿದ್ದ ಜೈನಮತೀಯ ಆವರಣವನ್ನಷ್ಟೇ ನೆನಕೆಮಾಡುತ್ತವೆ.[೨೮] ಇವು ಯಾವುವೂ ಮತ/ಪಂಥಗಳ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಮತವಾಸನೆ ಕಲೋನಿಯಲ್ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯ ಕೇವಲ ಅನುಸರಣೆಯಲ್ಲ. ಅಲ್ಲೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣದ ಉಭಯ ವರಸೆಗಳೂ ಚಾಲನೆಯಲ್ಲಿವೆ.

ಪಂಪನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯತವಾದ ಅಚ್ಚು ಇಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಿಕರ ವಿವರಗಳಿಗೇ ಒತ್ತು ಕೊಡುವ, ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ, ಪೂರ್ವಿಕರ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಬಾರದಂತೆ "ಹಿತಮಿತ ಮೃದುವಚನದ ಜೈನಕವಿ"[೨೯] ಎಂದಷ್ಟೇ ನಮೂದಿಸುವ, ಮತ/ಜಾತಿ ವಿವರಗಳೇ ಬರದಂತೆ ದಾಟಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಅನೇಕ ಬಗೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿವಂಶಸ್ಥರ ವೈದಿಕವಾಸನೆ ತಪ್ಪದೇ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಪಂಪನ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಆತನ ಪೂರ್ವಿಕರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಅವಧಾರಣೆ ಸಂದಾಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಇದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮರುಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ. ಈ ಮರುಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ತರ ಕೊಡುಗೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕತೆಗೆ ಬಹಳಮುಖ್ಯ ಪಾಲಿದೆಯೆಂದು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಗುಣಾತ್ಮಕತೆಗಳೂ ವೈದಿಕತೆಯ ಬಳುವಳಿ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪಠ್ಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇದೆ. "ಪಂಪನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ತೊರೆದು ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದನು"[೩೦] ಎಂಬಂತೆ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಗೈರುಹಾಜರಾಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಶೈಕ್ಷಣಿಕಪಠ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣವೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮೇಲಿನ ಅವಧಾರಣೆ ಕಡಿಮೆಮಾಡಿ ಇಲ್ಲವೇ ನಾಪತ್ತೆಗೊಳಿಸಿ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸಿರುವುದಿದೆ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು, ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಮುಂತಾದವರುಗಳ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿನ ಈ ವೈದಿಕೇತರ



ರಾಜಕಾರಣದ ಗುರುತುಗಳನ್ನೇ ಈ ಪಠ್ಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪಠ್ಯರಚನೆಯೊಳಗಡೆಯೇ ಇರುವ ಈ ಅವಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯದೊಳಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಪಂಪನ ವಂಶ ಮತ್ತು ಮತಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಬರುವ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಆಗಿದೆ. ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ರಾಜಕಾರಣದ ಛಾಯೆಗಳಿವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಗಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾಗುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿನ ಕವಿಪರಿಚಯಕ್ಕಿಂತ ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಪಂಪನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ ಮಾದರಿಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಪದವಿಪೂರ್ವಶಿಕ್ಷಣ ಇಲಾಖೆಯು ೧೯೮೯ರಲ್ಲಿ ಐಚ್ಛಿಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ದಪಡಿಸಿದ 'ಸವಿಗನ್ನಡ' ಎನ್ನುವ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕವು ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರು ವೈದಿಕರಾಗಿದ್ದರೆಂದೂ, ಆತನ ತಂದೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಸಂಭವಿಸಿತೆಂದೂ ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ, ಪಂಪನದು ಎರಡೂ ಮತಗಳ ಸಾರ ಸೇರಿ ಪುಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಉದಾರಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟನ್ನೇ ಹೇಳಿ ನಿಲ್ಲಿಸದೆ, ಈ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಅಪವಾದವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, "ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಮತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿದಾಗ ಹಳೆಯ ಮತದ ಬಗೆಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವುದುಂಟಷ್ಟೇ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗಲಿಲ್ಲ; 'ಧರ್ಮಾಂತರ ಹೊಂದಿದರೂ ಧರ್ಮಾಂಧತೆ ಕವಿಯಲಿಲ್ಲ"[೨೧] ಎಂದು ನಮೂದಿಸುತ್ತದೆ. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಅವರ 'ಪಂಪ' ಎನ್ನುವ ಪುಟ್ಟ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮಾತುಗಳ ಅರ್ಥಸರಕಿದೆ.[೨೨] ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇವು ಕೇವಲ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಹೇಳಿಕೆಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಪಂಪನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಹಿಂದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಹಿರಿಮೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಮ್ಮತಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ರಾಜಕಾರಣಗಳೂ ಆಗಿವೆ(ಈ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಸಂಪಾದಕಮಂಡಳಿಗೆ ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು).

ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೆಂಬಂತೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗಾತಿ-೨' ಎನ್ನುವ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯ ಪಠ್ಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಎದುರಿಗಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಥಮ ಬಿ.ಎ ಐಚ್ಛಿಕ ತರಗತಿಗಾಗಿ ಬೆಳಗಾವಿಯ ರಾಣಿಚನ್ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ನಿಗದಿಗೊಳಿಸಿದ ಈ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ, ಪಂಪನ ವಂಶಸ್ಥರ ಕುರಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯ ಜೊತೆಗೆ, ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಆತ ಹೇಳುವ 'ಜಾತಿಯೊಳೆಲ್ಲಮುತ್ತಮದ ಜಾತಿಯ ವಿಪ್ರಕುಲ'ದವನು ಜಿನಧರ್ಮವನ್ನು ನಂಬಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾದನೆನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಅವಧಾರಣೆಕೊಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕವಿಯಲ್ಲಿ "ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಜಾತಿಕುರಿತಾದ ಅಭಿಮಾನ"[೨೩] ಅಥವಾ ಮೇಲರಿಮೆಯ ಕುರುಹು ಎಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.



ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸದೆ ಪಂಪ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದನೆನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಪಠ್ಯವು ನಿರ್ಜಾತೀಕರಣದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪರವಾದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತಾಂತರಿಗಳ ಮನೋಭಾವದ ಕುರಿತಾಗಲೀ, ಪಂಪನ ಹಿರಿಮೆಗೆ ವೈದಿಕಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾರಣವೆಂಬ ವಾದವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಲಾದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪಿಸುವ ಉದ್ಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಪಠ್ಯವು ಅದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಜಾತಿ ಮೀರುವಿಕೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾ, ಸಂವಿಧಾನ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯದ ಪರವಾಗಿ ದುಡಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಪಠ್ಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಓದುಗರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಕೂಡಾ ಅದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರದೆ ಅದರ ಹಿಂದೇನೂ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಒತ್ತಡ, ಉದ್ದೇಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಯಾವೊತ್ತೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಮರುಸಂಘಟಿಸಿಕೊಡುವ ಯತ್ನವೊಂದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರಲಾರದು.

7. ಕೃತಿಗಳ ಕುರಿತು: ಪ್ರತೀ ಟಿಪ್ಪಣಿಯೂ ಪಂಪನ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಹೆಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಲೌಕಿಕ-ಆಗಮಿಕ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸುವುದು ರೂಢಿಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮವನ್ನೇ, 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವು "ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಸಾಧನೆಯಿಂದ ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು" ತೋರಿಸುವ ಕಾವ್ಯ, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ವು "ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಸಮತೆ ವಿವೇಕಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ"[೩೪] ಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, "ಪಸರಿಪ ಕನ್ನಡಕ್ಕೊಡೆಯನೊರ್ವನೆ 'ಸತ್ಕವಿ ಪಂಪಂ' ಎಂಬ ನಾಗರಾಜನ ಉಕ್ತಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಸತ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಈತನ ಕಾವ್ಯಗಳು 'ಮುನ್ನಿನ ಕಬ್ಬಗಳೆಲ್ಲವನು ಇಕ್ಕಿಮೆಟ್ಟಿದುವು' ಹಾಗೂ ಮುಂದೆ ಬಂದವುಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾದುವು"[೩೫] ಎಂಬ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಡೆ "ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಮ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕಗಳನ್ನು, ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಶಿಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಹಿರಿಮೆ ಆತನದು"[೩೬] ಎಂದಿರುವುದನ್ನೇ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ "ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಮ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ಎಂದೂ. ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಶಿ ಎಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕಾವ್ಯರಚಿಸಿದ



ಹಿರಿಮೆ ಪಂಪನದು"[೩೭] ಎಂದು ನಕಲು ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆತನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ಆರಂಭಿಕವಾದವುಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಉನ್ನತವಾದುವುಗಳೆಂಬಂತೆ ಗುರುತಿಸಿ, "ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾನೆ"[೩೮] ಎಂಬ ಸುಜನಾ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆವರ್ತನಗೊಂಡು, ಅವೆರಡೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪಂಪನ ಹಿರಿಮೆಯ ಕಾರಣಗಳಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವ ಹೇರಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳಂತೆಯೇ, ಆ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದೇಶ, ಸತ್ವ, ಮಾನವೀಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಒಬ್ಬ ಕವಿಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯಕಲೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ಪಂಪ, ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಯೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಮಾನವ ಗುಣವನ್ನೂ, ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾದ ಸಮಾನತೆ, ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಸಂದೇಶವನ್ನೂ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಂದೇಶ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಂತೆಯೇ ಕಟ್ಟುವಿಕೆ, ಸತ್ವದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವು ಪಡೆದ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ರವಾನಿಸುವ ಗುಣ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಆದಿಪುರಾಣವು ಅವುಗಳಿಗೆ ಭವಾವಳಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿಯಾದರೆ, ಸಂಗ್ರಹಗುಣ ಮತ್ತು ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯ ಸಮರಸ ಬೆರೆಯುವಿಕೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿ ಅವನೆರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸುವಲ್ಲಿ, "ಪಂಪನ ಹಿಂದಿನ ವಂಶಸ್ಥರು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯವರಾದುದರಿಂದ ಈತನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ"[೩೯] ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳೂ ತೂರಿಕೊಂಡು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಸತ್ವದ ಹಿರಿಮೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ವಂಶಮೂಲದ ಪಾಲುಕೇಳುವ ಆತುರವೂ ದಾಖಲಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಪಠ್ಯಗಳ ನಕಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಪಠ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಸ್ಪೇಸ್ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದು ಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಹಳೆಗಾಲದಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಸರಸ, ಶೃಂಗಾರಗಳ ತುಂಬುಬಾಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತು ಇತ್ತು. ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳ ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಬದುಕಿನ ಈ ರಸಿಕತೆಗಿಂತ ಪಂಪನ ಜಾತ್ಯತೀತನೆಲೆ, ಮತೀಯಸಾಮರಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳ ಕುರುಹುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರುತ್ತಿವೆ. ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಹಿಂದೆ ನಾಡಿನ ಜನಬದುಕನ್ನು ಅಸಹನೀಯಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಹಾಗೂ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ಒತ್ತಡವಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಕನ್ನಡದ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಶ್ರೀಮಂತ ಸೌಹಾರ್ದ



ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಂಪನಂತಹ ಹಿರಿಯ ಕವಿಜೀವವನ್ನು ಇವು ಬೆಸೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸಂವಿಧಾನದ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪಂಪನನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಆಶಯದ ಕವಿಯಾಗಿಯೇ ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಹೊಸಕಾಲದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಲದ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಡೆ ಪ್ರವೇಶಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ವಿಸ್ತರಣೆಗೊಂಡಂತೆ ಪಠ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ವಾಗ್ಯುದ್ಧವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ.

ii ಕಾವ್ಯಪರಿಚಯ

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಮಾರ್ಗಸೂಚಿಯಂತಿರುವ ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯ ಭಾಗವಿದು. ಕೆಲವೇ ಅಪವಾದಗಳನ್ನುಳಿದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗಿನ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯ, ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಆರಂಭ ಬಿಂದುವಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ಕಥಾವಸ್ತುವಿನ ಮಾಹಿತಿಯೊಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನೊದಗಿಸುವ ಭಾಗ. ಇದು ಕಾವ್ಯಾರ್ಥ, ಕಾವ್ಯದ ರಸಸೌಂದರ್ಯ, ಉಕ್ತಿಸೊಗಸು, ಆಶಯವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ನಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕಪಠ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೆನಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನೂಚಾನವಾದ ಮಾದರಿಯೊಂದರ ಸಾಕ್ಷಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥಾಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಹೇಳುವ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಧಾನದ ಅನುಸರಣೆಯೇ ಇದೆ. ಪಠ್ಯದ ಟಿಪ್ಪಣಿರೂಪದ ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಧಾನವನ್ನೇ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಪರೀಕ್ಷಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನೆಲೆಗೊಂಡ ವಿಧಾನವು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನಕಾವ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮ, ಆ ವಿಧಾನದ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲಂಘನೆಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

1. ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಧಾನ – ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲಂಘನೆಗಳು

ತರಗತಿಯೊಳಗಡೆ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳ ಕಲಿಕೆಯ ವಿಧಾನದಿಂದ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಕಲಿಕೆಯ ವಿಧಾನ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿನಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಒತ್ತು. ಅರ್ಥಕ್ಕೆಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೋಶವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದನ್ನು ಪಠ್ಯಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. 'ಪಂಪಭಾರತ ದೀಪಿಕೆ' ಮಾದರಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪದಶಃ ಹಾಗೆಯೇ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಚ್ಚಿಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪದ್ಯಪಾದದ ಪ್ರತೀ ಪದಗಳಿಗೂ ಖಚಿತಾರ್ಥದ ಅನುಮಾನವಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆ ಇರಿಸುವ ರೂಢಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ

ಇಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಳೆಯ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಶುದ್ಧಪಾಠ ಮತ್ತು ಖಚಿತಾರ್ಥ ಹುಡುಕಿದ್ದೇವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧಾಂತ (ಎಂಪಿರಿಕಲ್) ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಸಂಶೋಧಕರುಗಳ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸಾರಾಂಶೀಕರಿಸಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮ ಮುಂದುವರೆದು ಬಂದಿದೆ. ಸಾರಾಂಶ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಈ ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ತಾತ್ಪರ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಸಾರಾಂಶವಿಧಾನವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೇಳಲಾಗುವ ಪರೀಕ್ಷಾಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಸಾರಾಂಶ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೇ ಬಯಸುವಂತಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಉಭಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿಧಾನವೇ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳ ಕಲಿಕೆ ವಿಧಾನದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುಣ ರಸಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ವಿವರಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ. ಇದು ಕನ್ನಡಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾದ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಬೆನ್ನುಹಾಕಿಯೂ, ಕನ್ನಡದ ಹೆಗಲೇರಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಆತ್ಮವಾದಿ ಆಲೋಚನಾ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬಳುವಳಿ. ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ, ಈ ಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನವು ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿರುವ ಕುರುಹು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸು ಕಾಣುವಂತಾದುದು ಈ ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ. ರಸ ವಿಷಯಕವಾದ ಅವಧಾರಣೆ ಅಂತಹ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿದು ವೀರ, ತ್ಯಾಗ, ನನ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಪಾಳೇಗಾರಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ರಸಾನುಭವವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಾರಾಧನೆಯ ವಿಚಾರಗಳೇ ಮುಖ್ಯ ಎನಿಸಿವೆ. ಈ ವಿಧಾನದ ಅನುಸರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ತರಗತಿಯೊಳಗಡೆ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಪಂಪನನ್ನು ಬಳಸುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಗತವೊಂದನ್ನು ಮರಳಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಕಡೆಗೆ ದುಡಿಸಿಕೊಂಡುದೇ ಅಧಿಕವಾಗಿದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಆವರ್ತನಗೊಳ್ಳುವ ವೀರ/ಕ್ಷಾತ್ರ, ತ್ಯಾಗ, ಅದ್ಭುತಾದಿ ರಸಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳ ಆಯ್ಕೆ, ಕೊಡಲಾದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಮತ್ತು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಏಕತಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಪಠ್ಯದ ಅರ್ಥಬಾಹುಳ್ಯದ ಬಹುಮುಖ ಅಥವಾ ಹೊರಚಾಚುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕೊಡದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಧಾನಕ್ಕೇ ಜೋತು ಬಿದ್ದಂತಿರುವ ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಪಂಪನ 'ಪರಿಸರಪ್ರೀತಿ' ಹಾಗೂ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯ ಆಕರವೆಂದೇ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಪಠ್ಯಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಈ

ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿಧಾನವು ಈ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಸಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಲ್ಲದ ಏಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಪಂಪನ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಹಾಗೂ 'ಭಾರತ'ದಿಂದ ಪರಿಸರ ಸಂಬಂಧಿ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದರೆ ಭರತನರಾಣಿಯರ ಪುಷ್ಪೋದ್ಯಾನ ವಿಹಾರ ಹಾಗೂ ಅರ್ಜುನನಿದಾಗುವ ಖಾಂಡವದಹನದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು. ಪಂಪನ ಪುಷ್ಪೋದ್ಯಾನದ ಭಾಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ 'ಆಯನ' ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ, "ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ಬಗೆಗಿರುವ ಪ್ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಚಲುವಿನ ಬಗೆಗೆ ಕವಿಗೆ ವಿಸ್ಮಯವಿದೆ; ಬೆರಗಿದೆ. ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ನಿಸರ್ಗದ ಸೊಬಗು ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕಾಡು ಬರಿದಾಗಿ ನಾಡಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದ ಈ ಕಾವ್ಯಭಾಗ ನಿಸರ್ಗಪ್ರೀತಿಯ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ."[೪೦] ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಪುಷ್ಪೋದ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಖಾಂಡವದಹನ ಎರಡನ್ನೂ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ 'ಪ್ರಸ್ತುತ' ಎನ್ನುವ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ "ಪರಿಸರ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾದ ಪಂಪನ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಉಂಡಂ ಖಾಂಡವವನಮಂ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತಿನಾಶದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ, 'ನೀನೆ ಭುವನಕ್ಕಾರಾಧ್ಯನೈ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತಿರಕ್ಷಣೆಯ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ"[೪೧] ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ತರುಗಳ್ ನಿನ್ನಂತೆ ಚನ್ನಂಗಳೇ, ತಳಿರೊಳ್ ನೀನೆ ಬೆಡಂಗನೈ, ನೀನೇ ಭುವನಕ್ಕಾರಾಧ್ಯನೈ ಎನ್ನುವ ಚೂತವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿದ ಕವಿ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಾಗುಳ್ಳ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳು ಮಾವು-ಮಲ್ಲಿಗೆಯ ಮೇಲಿನ ಕವಿಯ ಅತಿಮೋಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ದಿಟ. ಸಹಕಾರ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಬಸದಿಯ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ ಕವಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಚೂತಪ್ರಿಯ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗದ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಡುವುದರ ನಡುವೆಯೂ, ಆ ಪಠ್ಯಭಾಗವು ಪರಿಸರ ಸೌಂದರ್ಯಾಸಕ್ತಿ, ಪರಿಸರವಾದ, ಪರಿಸರವಾಸಗಳ ನಡುವಿನ ವಿಲೋಮ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೆಯೂ ಬೆಳಕು ಚಲ್ಲಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿಧಾನದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೂಲಂಕಶವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವಲ್ಲಿ ಉದ್ಯಾನವನಕ್ಕೆ ಬರುವ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಭರತನ ರಾಣಿಯರು ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬರುವವರು. ದಂಡೆತ್ತಿ ಬಂದವರಂತೆ ಬಂದು ನಿಸರ್ಗ ಚಲುವು ಸವಿಯುವ ಇವರ ರೀತಿ ಇಂದಿನ ರೆಸಾರ್ಟ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ನೆನಪಿಸುವಂತಿದೆ. ಅವರ ನಿಸರ್ಗಾಸ್ವಾದನೆ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಉದ್ಗಾರಗಳನ್ನು

ಪರಿಸರವಾಸಿಗಳ ಅನುಭವಗಳಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಲಾಗದು. ಹಾಗಾಗಿ "ಅದೊಂದು ಭೂಲೋಕದ ಸರ್ವಋತು ನಂದನವನ. ಬಳಲಿ ಬಂದ ಭರತ ಚಕ್ರಿಯ ರಾಣಿಯರೆಲ್ಲ ಈ ಉಪವನವನ್ನೆಲ್ಲ ಸುತ್ತಿಸುಳಿದು ಸಂತಸಗೊಂಡರು"[೪೨] ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಈ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭರತನ ರಾಣಿಯರ ಭೌತಿಕ ಸುಖಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದಟ್ಟವಿವರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವರ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವೂ ಎಲ್ಲ ವಿನೋದಾವಳಿಗಳು ಮುಗಿದ ಮೇಲಿನದು. ಹಾಗಾಗಿ ಪಂಪ ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ಪರಿಸರದ ಸಂಭ್ರಮವಾಗಿ ಹೇಳಿರಲಾರ. ಪರಿಸರ ಕಾಳಜಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಏಕಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಜೋತುಬೀಳುವ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಿರವರ್ಷದ ಹಿಂದಿನ ಪಂಪ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಗೆ ದನಸಾಕುವವರು ಗೋರಕ್ಷಣೆಯ ಉಪನ್ಯಾಸ ಕೊಡಲಾರರೋ, ಹಾಗೆ ಪರಿಸರವಾದಿ ಪರಿಸರವಾಸಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ಮುಖವೊಂದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಪರಿಸರವನ್ನೋ, ಪಶುವನ್ನೋ ಕಾಯ್ದು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡವರು ಬೆರಗು, ವಿಸ್ಮಯ, ಅದ್ಭುತಗಳ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಅಗೆದು ತೆಗೆದು ಖುಷಿಪಡುತ್ತಿರುವವರು ಪ್ರವಾಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಗರವಾಸಿಗಳು. ಕಾಡು–ಕಣಿವೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಗರವಾಸಿಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ರೋಮಾಂಚನದ ಪ್ರವಾಸೀತಾಣಗಳು. ಮೇಲಾಗಿ ಚಂದ, ಸೊಗಸು, ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೊಳಗೆ ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಮೋಜಿನ ಗುಣವೊಂದಿದೆ. ಈ ಮೋಜು, ಸುಖಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ನಾಡಿನಿಂದ ಕಾಡಿನ ಕಡೆಗೆ, ನಸರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒಲಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೀತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಗರವಾಸಿಗಳ ಸುಖದ ಹುಡುಕಾಟ ಎನ್ನುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ನಿಸರ್ಗ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ನಗರವಾಸಿಗಳ ದೈನಿಕದ ಸುಖ ಆ ಪರಿಸರನಾಶದ ಬೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಭರತನ ರಾಣಿಯರಲ್ಲಿ ನಗರವಾಸಿಗಳ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಗಳಿವೆ. ಅವರೂ ಅರಮನೆ, ಅಂತಃಪುರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈ ಉಪವನಕ್ಕೆ ಬಂದವರಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಬೇಸರ ಕಳೆಯುವ, ಸುಖ ಪಡೆಯುವ ತಾಣ. ಅಲ್ಲಿ ಸೊಕ್ಕೇರಿ ಮೆರೆಯುವ ರಾಣಿಯರ ಮೂಲಕ ಪಂಪ ಇದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಪಂಪನ ಹೂವನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಅರ್ಥದ ಹೊರಚಾಚುಗಳಿವೆ? ಆದರೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಧಾನ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹೊರಚಾಚುಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿ ಸಪಾಟಾದ ಅರ್ಥವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಪಠ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಪಂಪನ ನಿಸರ್ಗಪ್ರೀತಿ ಎನ್ನುವ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಚೀಟಿಯನ್ನು ಅಂಟಿಸಿಟ್ಟಿವೆ.

ಖಾಂಡವವನ ದಹನ ಪ್ರಸಂಗವಂತೂ ಆಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಗಣಿಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಪೋಸ್ಕೊ, ವೇದಾಂತಗಳಂತಹ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಅರಣ್ಯಸಂಪತ್ತಿನ ಲೂಟಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಯಾರದೋ

ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾರಿಗೋ ದಾನವಾಗಿ ಹಂಚುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವಿವೇಕಿ ಔದಾರ್ಯವೇ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಇದು ಪರಿಸರದ ನಾಶದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದಲ್ಲ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೀವಕಾರುಣ್ಯದ ಕೊರತೆ, ಅಹಂಭಾವಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟು, ಅಶ್ವಸೇನನಂತಹ ನಕ್ಸಲ್‌ಬಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಆಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಹೇಳುವಂತಿದೆ. ದಾನ ಎನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯದ ಅಪವ್ಯಯವನ್ನೂ, ದಾನವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವರ 'ಹಸಿವಿನ ಅನಾಹುತಕಾರಿ ಅಗಾಧತೆ'ಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಸಂಪಾದಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಧಾನ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲಾರದೆ, ತೆಳುವಾದ ಮೊನಚಿಲ್ಲದ ವಿವರಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಪಂಪನನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯಕವಿ ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಡುವೆಯೇ ಈ ವಿಧಾನದ ಗೆರೆದಾಟಿ "ಅರಿವೆ-ಪರಿವೆ ಇಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯರ ಅಧಿಕಾರ ಬುದ್ಧಿ ಯಾವ ದುರಂತಗಳಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಪಾರುಮಾಡೀತು?......ಉಳುಮೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, ಬೆಳೆ ಕೊಯ್ಯಬೇಕಾದರೆ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಕ್ಷಮೆ ಕೋರುವ ವಿಧೇಯತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಸರವನ್ನು ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಗುಣವಿದೆಯಲ್ಲ ಅದು ಭೋಗಲಾಲಸೆ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಯಾರು ತಪ್ಪಿಸಬೇಕು?"[೪೩] ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತುವ ಪಠ್ಯಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೂ ಸಿಗುತ್ತಿವೆ.

ಪರಿಸರದಂತೆಯೇ ಪಂಪನನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ತೆಂಕನಾಡ ಕುರಿತು, "ಕವಿ ತಾನು ಬದುಕಿದ ಪರಿಸರಪ್ರೇಮ ನಾಡನುಡಿಯ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಮಾನ, ಜನರ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಆಕಾರವಾದುದಾಗಿದೆ"[೪೪] ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪಂಪನ ಬನವಾಸಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿ. ಇದೂ ಕೂಡಾ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಧಾನವೇ. ಕನ್ನಡದ ಏಕೀಕರಣದ ಚಳವಳಿಗೂ, ಬನವಾಸಿ ಪಠ್ಯದ ಕುರಿತ ಈ ವ್ಯಾಮೋಹಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಭಾಷಿಕ ಕುಟುಂಬವಾಗಿ ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ನಾಡಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಪೂರಕವೆಂದೇ ಪಂಪನ ಬನವಾಸಿಯಂತಹ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಗುವ ನಾಡು ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಡವೈಭವದ ಅಚ್ಚುಗಳುಳ್ಳ ಗತಸಂಕೀರ್ತನ ಗುಣವಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿಕೊಂಡ, ಹಳೆಗಾಲದ ಪಠ್ಯಗಳೊಂದಿಗಿನ ಸಂವಾದ ಇಲ್ಲವೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿದೆ. ಅಸಮಾನತೆಗಳ ಸೊಲ್ಲೆತ್ತದೆ ಕಟ್ಟಬಯಸುವ ನಾಡು-ನುಡಿಯ ನೆಲೆಯ ಭಾಷಾಸಮುದಾಯದ ಧ್ರುವೀಕರಣ ಯತ್ನವಿದೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಮೂಲಕ ಪಂಪ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ನಾಡು ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಕ್ತಾರರುಗಳು ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತಿರುವ

ರಾಷ್ಟ್ರಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಬಹುದೂರವಾದುದು. ಪಂಪ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ಬನವಾಸಿಯ ಈ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯ ಮಾದರಿಯಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಾವ ಚಹರೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ನಕಾಶೆಯಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ, ಪಂಥ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕುರುಹುಗಳಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ನೆಲ ಗಡಿವಿವರಗಳ ಜೊತೆಗೂ ನಿರೂಪಣಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿದ ನಾಡು. ಅದೊಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂಗೋಳದ ಅನುಭವಚಿತ್ರ. ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆತ ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಬದುಕಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಮೃದ್ಧ ಪರಿಸರವನ್ನು. ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ಯಾವುದೇ ಗತಚಿತ್ರವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಗತದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿಧಾನವು ಪಂಪನ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರಾಭಿಮಾನದ ಬಿತ್ತಿಪತ್ರವನ್ನು ಅಂಟಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಹೊರತಂದ 'ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು' ಎನ್ನುವ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕವು ಈ ಕುರಿತ ಯಾವುದೇ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಿಲ್ಲದೆ, ಇದನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂಗೋಳದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ, ಕನ್ನಡದ ಪ್ರದೇಶವೊಂದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಯತ್ನವೆನ್ನಬಹುದು.

ಕನ್ನಡಪಠ್ಯ ಸಿದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ನಕಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೊರಚಾಚುಗಳಿಲ್ಲದೆ ದಾಖಲುಗೊಂಡ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿಧಾನದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಉದ್ದೇಶಿತವಾಗಿಯೋ, ಅನುದ್ದೇಶಿತವಾಗಿಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಕಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಪಠ್ಯಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಶಿಸ್ತುಗಳ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಪಠ್ಯಗಳ ವಿಷಯಾಧಾರಿತ ತೌಲನಿಕತೆಗಳೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಪಠ್ಯರೂಪಗಳು ಇಂದು ಥೀಮ್ ಆಧಾರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಬರುತ್ತಿರುವುದು ಆಶಾದಾಯಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇಂತಹ ಪಠ್ಯಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಕಂಡುಕೊಂಡ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡುತ್ತಿವೆ. ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಈ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳದೇ, ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಚ್ಚುವ ಔದಾಸೀನ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಪಕರುಗಳು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾ ಹೋದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಯಶಃ ತರಗತಿಗಳು ಅಂಚೆ ಕಛೇರಿಗಳಂತೆ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಬಂದ ಸರಕುಗಳನ್ನು ವಿತರಿಸುವ ಬಟವಾಡೆ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಡುವ ಅಪಾಯ ಖಂಡಿತಾ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಲೋಚನೆಯೊಂದು ಸಂಕಥನವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಲು ಅದನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವವರ ಒತ್ತಾಸೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡಬೇಕಾದವರ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಗಳೆರಡೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವುದು ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಮೂಲಕ. ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಸಾಹಸವೇ. ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಲಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕದಲಿಸುವುದು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಾಹಸದಾಯಕವಾದುದು.

ತರಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ತಾಣಗಳಾಗಿ ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹಿರಿದಾದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದ ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕಸರತ್ತು ಹಳೆಗಾಲದ ಪಂಡಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದುದಾಗಿತ್ತು. ಈ ವಿದ್ವತ್ತಿಗೆ ಪಠ್ಯಗಳ ರಸ_ಧ್ವನಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುವೇ ವಿನಹಾ, ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ರಾಜಕೀಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯಲ್ಲ. ಆಯ್ಕೆಮಾಡಲಾದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ನೀಡಲಾಗುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ರಸ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿತತ್ವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವತೀವ್ರತೆ, ಉಕ್ತಿಯ ಸೊಗಸುಗಳ ವಸ್ತುವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ವಿವರಣಪ್ರಧಾನ ಗುಣವೇ ಇದೆ. ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಶುದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಆಸ್ವಾದನೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ರಸವಿಮರ್ಶೆಯ ಗುಣ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಿರಳವಾಗಿ ಕೆಲವೇ ಪಠ್ಯಗಳು ಈ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಸೆನ್ಸಿಬಿಲಿಟಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಪಠ್ಯಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದಾದರೂ, ಹಳೆಗಾಲದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾದ ರಾಜಕೀಯಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಹೊಸಕಾಲದ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿದೆ. ಕವಿ–ಕಾವ್ಯಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ನಿಗದಿತ ಮಾದರಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಅನುಸರಿತವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಹಳೆಯ ಇಲ್ಲವೇ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪಠ್ಯದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ (ಮುದ್ರಣ ದೋಷವಿದ್ದ ಮಾಹಿತಿಯ ಜೊತೆಗೇ)ಹಾಗೆಯೇ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಸಿಗುತ್ತಿವೆ.

ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಿಗಾಗಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಮೈಸೂರು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಹೊರತಂದವು. ಅಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಭಾಗದ ವಸ್ತುವಿವರಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲಾದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು, ಸಂವಿಧಾನದ ವಿವರಣೆ ಮೂಲಕ ಓದುಗರಿಗೆ ಆಸ್ವಾದನೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿತ್ತು. ಕವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕವಿಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಕಾಲದೇಶದ ಜೊತೆಗೆ ಮತಶ್ರದ್ಧೆ, ಮತಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅವು ತಪ್ಪದೆ ದಾಖಲಿಸಿದುವು. ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೋಧನಾ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶುದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯಾನುಭವದ ಶೋಧದಲ್ಲಿ ಬಂದ ನವೋದಯ ಮಾದರಿಯ ರಸನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿತ್ತು. ಹಳೆಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ತರುಣರಿಗೆ ಹೇಳುವ 'ಸಾಹಸ', ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದಲೇಬೇಕಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಮುಟ್ಟಿಸುವ 'ತುರ್ತುಗಳು' ಇದ್ದುವು. ಆ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಕೊಡುವ 'ಯತಾರ್ಥಬೋಧಿನಿ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಖಚಿತಾರ್ಥದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿದ್ದವು. ತರಗತಿ ಬೋಧನೆಯ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿ ಹಳೆಯ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು

ಸಂವಹನ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ತಾಳಿದ ಈ ಧೋರಣೆಗಳೇ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹೊಸಪಠ್ಯಗಳು ಹೊಸಮುದ್ರಣ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡವುಗಳೆನ್ನಲಾಗದು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಹಳೆಯ ಜಾಡನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದಂತೆಯೂ ಕಾಣದು. ಈ ಅಂಶ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಆಶ್ರಯದಾತ, ಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಸರು ಇವಿಷ್ಟು ಒಳಗೊಂಡಂತಿದ್ದರೆ ಕವಿಯ ಪರಿಚಯ ಮುಗಿದಂತೆಯೇ ಎಂಬಂತಿದೆ. ಈ ನಡುವೆಯೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಪಠ್ಯನಿಗಧಿಯ ಮೇಲೆ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಲಯವು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೊರತಂದ ಥಿಮ್ಯಾಟಿಕ್ ಆದ, ಆಶಯಪ್ರಧಾನ ಪಠ್ಯಸಂರಚನೆಯ ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಪ್ರಭಾವ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಯುದ್ಧ, ಜಾತಿ, ನೈತಿಕತೆಯ ಬಹು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳು ಹೊಸ ಸಂಪಾದನಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಆಶಾದಾಯಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗುವ ಕವಿ–ಕಾವ್ಯ ಸಂಬಂಧಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಮೀರಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಪಠ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಅಧ್ಯಾಪಕನೊಬ್ಬನ ಅವಕಾಶ ಮುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಗತರೂಪಗಳ ಪ್ರಭಾವದ ನಡುವೆಯೂ ಹೊಸಕಾಲದ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಂದಾಗಿ ಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಕವಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಪಠ್ಯರೂಪಗಳ ಅವಧಾರಣೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳು, ಆದ್ಯತೆಗಳು ಬದಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೂ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಗಾಲ ಹಾಗೂ ಹೊಸಕಾಲದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಮೀಕ್ಷೆಗೆ ಬಳಸಲಾದ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಪಠ್ಯವಿಷಯಕ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಆಯ್ಕೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕರ್ಣಾವಸಾನದ ನಾರದ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನುಳಿದು, ಪಂಪನನ್ನು ಗಂಭೀರ ಕವಿಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪಂಪಯುಗಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಸಲಾದ ಕ್ಷಾತ್ರಯುಗದ ನಾಮಫಲಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಯುಗಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಲಾದ ನನ್ನಿ, ಶೌಚ, ತ್ಯಾಗ, ವೀರ, ಚಲಗಳೆಂಬ ಪಾಳೇಗಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವೈಭವೀಕರಣವಿದೆ. ಪಠ್ಯಭಾಗ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ರಸನಿಷ್ಠ ಓದಿನ ಪ್ರಭಾವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ, ರಸದ ಮಡುಗಳೆಂದು ಕೀರ್ತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾಗಗಳೇ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ಆಯ್ಕೆಗಳಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಾವು ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಕಾಡಿದೆ. ಮಾನವದುರಂತದ ಸಜೀವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದ ಸಾವಿನ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹೊಸಕಾಲದ ಪಠ್ಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ, ಬದುಕು-ಸಾವಿನ ಅಭಿನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಶಯಾಧಾರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದು ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಮಾನವಬದುಕಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಅಪಾಯ ಇರುವುದು ಕಾದುಕುಳಿತಿರುವ ಆಯುಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಹತಾರವಾಗಿ ಬಳಸಬಲ್ಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳು ಜಾಗತಿಕ ಅಶಾಂತಿಗೆ ಮದ್ದುಹುಡುಕುವ ಶಾಂತಿ ಅಥವಾ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆದಿಪುರಾಣದ ಪಾತ್ರಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಧಿಯಾಚೆಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ಪಾತ್ರಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಕರೆಕೊಡುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಸಮುದಾಯದ ನಡುವಿನ ಬಿಸಿಸಂಗತಿಗಳಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರನಿಷ್ಠೆಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ದನಿಯಾಗುವ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಎರಡೂ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಪ ಪಠ್ಯಗಳು ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕಾಶಯದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ, ಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿ ವಿರೋಧ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಧಿಕಾರ, ಜಾಗತೀಕರಣ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿರೋಧಿ ಧ್ವನಿಯಾಗಿಯೂ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳ ಬಳಕೆಯಿದೆ. ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜಾಗತಿಕ ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ-ನಿರಾಕರಣದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆಯುಧ ಶಕ್ತಿ ಇರುವ ಶಕ್ತರಾಷ್ಟ್ರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭರತನನ್ನೂ, ತೃತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಆತನನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಸಹೋದರರುಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ವರ್ತಮಾನದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿ ಪಠ್ಯದ ಆಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ-ಅಹಿಂಸೆಯ ತರ್ಕದೊಂದಿಗೆ, ಅಧಿಕಾರ-ಅಧೀನತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿ ಬಂಡಾಯದ ಮಾದರಿಗಳ ಶೋಧವಿದೆ. ಪಾತ್ರಗಳು ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಿ, ವಿಚಾರವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕಾಧಾರಿತ ದೇಶಗಳಾಗಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯ ಸ್ವ-ಅನ್ಯತೆಯ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿಡಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ.

ಹೀಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೂ ಆ ಪಠ್ಯಗಳ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಮಾದರಿ ಇನ್ನೂ ಬದಲಾಗುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಪಠ್ಯಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಳೆಯ ವಲಯಗಳನ್ನು ದಾಟಿಕೊಂಡ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ

ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ಭಾರತ'ಕೃತಿಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಲಾ ಒಂದೆರಡು ಆಶ್ವಾಸಗಳ ಆಯ್ದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಷ್ಟೇ ಆಯ್ಕೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಇದರಾಚೆಗೆ ಪಂಪನನ್ನು ನೋಡುವ ಆಸಕ್ತಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಲ್ಲ. ಉದ್ದೇಶಿತವಾಗಿಯೇ ಅಂತಹ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯದ ಭಾಗವಾಗದ ಹಾಗೆ ತಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಬೋಧನೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಆಯ್ದಭಾಗಗಳ ಬಳಕೆ ಸುಲಭವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೂ, ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಸ್ತರಣಗೊಳ್ಳದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರೆದಿರಲೂಬಹುದು. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ಭಾರತ'ಗಳ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆ–ಉತ್ಸವ ಸಂಬಂಧಿತ ವಿವರಗಳು, ಪಾತ್ರಗಳು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಹೊಸ್ತಿಲು ದಾಟುವ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಚಾತುರ್ಮಾಸ ಪದ್ಧತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಪಂಪನನ್ನೋ, ರನ್ನನನ್ನೋ ಸಂಗ್ರಹ ರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಓದುವ ಅವಕಾಶಗಳೇ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ, ಅಶ್ವಾಸಗಳ ನಡುವೆ ಆಯ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಪುನರಾವರ್ತಿ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿರದ ಆಯ್ಕೆಗಳ ಸೀಮಿತವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪಠ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಯತಾರ್ಥೋತ್ಪಾದನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪಠ್ಯದೊಳಗಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಅವಧಾರಣೆಯನ್ನು ಪಲ್ಲಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಾಪಕನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದರೂ, ಅದು ವಸ್ತುವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಹೊಸರೂಪದಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಕರವಾಗದು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲವೇ ಭಾಗಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಹಲವನ್ನು ಹೊರಗುಳಿಸಿ ಅಪರಿಚಿತಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಆ ಭಾಗಗಳು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು.

೧. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಪಠ್ಯವೊಂದರ ರಚನೆ–ಪುನಾರಚನೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಹವರ್ತಿ ಚಿಂತನೆಗಳು, ತೊಂಡುಮೇವು ಕಂತೆ–೨,ಪು.೨೫೦.

೨. ಹೆಚ್.ಎಸ್.ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ(ಸಂ), ಪ್ರಸ್ತುತ,ಪು.೬

೩. ಹೆಚ್.ಎಸ್.ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ(ಸಂ), ಪ್ರಸ್ತುತ,ಪು.೮.

೪. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಪಠ್ಯವೊಂದರ ರಚನೆ–ಪುನಾರಚನೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಹವರ್ತಿ ಚಿಂತನೆಗಳು, ತೊಂಡುಮೇವು–ಕಂತೆ–೨,ಪು.೨೫೦

೫. ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು(ಸಂ), ಆದಿಪುರಾಣ ೧೧–೯೭,ಪು.೩೭೪

೬. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ, ಪಂಪ, ಪು.೫೧

೭. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರ, ಸಂಶೋಧನಾ ತರಂಗ,ಪು.೧೪

೮. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪಂಪನ ಐತಿಹಾಸಿಕ–ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಮಾರ್ಗ–೧,ಪು.೫೬

೯. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಯಾಮಗಳು, ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ,ಪು.೯೦

೧೦. ಜಯಪ್ರಕಾಶ ಶೆಟ್ಟಿ, ನಜದೊಳೆ ಭೂಪರೆಂಬರ್ ಅವಿವೇಕಿಗಳಪ್ಪರ್–ಇದು ಭೂತಚೇಷ್ಟೆಯ ನೆರಳು, ಶಬ್ದದಲಜ್ಜೆಯನೋಡಾ, ಪು.೧೨೦–೧೩೪ನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

೧೧. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (ಸಂ), ಬಹುಮುಖಿ–೫,ಪು.iv

೧೨. ಎಸ್.ಕೆ.ಕೊಪ್ಪಾ(ಸಂ), ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು,ಪು.೭

೧೩. ಸಾ.ಶಿ.ಮರುಳಯ್ಯ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ನಂದನ,ಪು.೩

೧೪. ಸಿ. ಶಿವಲಿಂಗಪ್ಪ(ಸಂ), ಕನ್ನಡಸಂಪದ,ಪು.೪.

೧೫. ಸಣ್ಣರಾಮ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯಸ್ಪಂದನ–೨,ಪು.೧೦೮

೧೬. ಹೆಚ್.ಎಸ್.ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ(ಸಂ), ಪ್ರಸ್ತುತ,ಪು.೬

೧೭. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ್(ಸಂ), ಕಾವ್ಯಸಂಚಯ–೨, ಪು.೧೫೦ ಹಾಗೂ ಅಭಯ ಕುಮಾರ್(ಸಂ), ಪನಿಯಾರ,ಪು.೫೨

೧೮. ಅಭಯ ಕುಮಾರ್(ಸಂ), ಪನಿಯಾರ,ಪು.೫೨

೧೯. ಎಸ್.ಕೆ.ಕೊಪ್ಪಾ(ಸಂ), ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು,ಪು.೭.

೨೦. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ, ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ,ಪು.೧೩೮

೨೧. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ(ಸಂ), ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಕದಿಕೆ,ಪು.೧೦೮

೨೨. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ(ಸಂ), ಇಂಗದಿರು,ಪು.೯.

೨೩. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ(ಸಂ),ಬನದ ಸಿರಿ,ಪು.೧೨೩ ಹಾಗೂ ಅಭಯ ಕುಮಾರ್(ಸಂ), ಪನಿಯಾರ,ಪು.೫೧ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಇರುವ, “ಭೂಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಂತೆ, ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ದೇವೇಂದ್ರನಂತೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಗಣ್ಯ” ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ.

೨೪. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಪಠ್ಯವೊಂದರ ರಚನೆ-ಪುನಾರಚನೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಹವರ್ತಿ ಚಿಂತನೆಗಳು,ತೊಂಡುಮೇವು ಕಂತೆ-೨,ಪು.೨೬೭

೨೫. ಗಂಗಾನಾಯಕ್(ಸಂ), ಕಾವ್ಯಸಂಚಯ-೫,ಪು.೩೫

೨೬. ವನಜಾಕ್ಷಿ.ಆರ್.ಹಳ್ಳಿಯವರ(ಸಂ), ಕಾವ್ಯಕಲ್ಪ-೧,ಪು. ೧೨೩

೨೭. ಸಾಹಿತ್ಯಸಂವೇದನೆ-೩ರ,ಪು.೭ರಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾದ, “ಮಾಧವಸೋಮಯಾಜಿ, ಅಭಿಮಾನಚಂದ್ರ, ಕೋಮರಯ್ಯ-ಇವರು ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಜರು. ಈತನ ತಂದೆ ಭೀಮಪಯ್ಯ. ತಾಯಿ ಅಬ್ಬಣಬ್ಬೆ(ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಬೆಳ್ನಾಡಿನ ಅಣ್ಣಿಗೇರಿಯ ಜೋಯಿಸ ಸಿಂಘನ ಮೊಮ್ಮಗಳು)”ಎಂಬ ವಂಶನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೨೮. ಅಭಯ ಕುಮಾರ್(ಸಂ), ಆಯನ,ಪು.೫೪ರಲ್ಲಿರುವ, “ಪಂಪನ ತಂದೆ ಭೀಮಪಯ್ಯ. ಬೆಳ್ವೊಲದ ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯ ಜೋಯಿಸಸಿಂಘನ ಮೊಮ್ಮಗಳಾದ ಅಬ್ಬಣಬ್ಬೆ ಈತನ ತಾಯಿ. ಭೀಮಪಯ್ಯನಗೆ ಪಂಪ ಮತ್ತು ಜಿನವಲ್ಲಭ ಇಬ್ಬರು ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಜೈನಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ನೀಡಿದಂತಿದೆ.” ಎಂಬ ಕುಟುಂಬ ವಿವರಗಳು.

೨೯. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯಸಂವೇದನೆ-೧,ಪು.೭

೩೦. ಮಂಜೇಗೌಡ(ಸಂ), ಕಾವ್ಯಚೈತ್ರ-೧,ಪು.೪೫

೩೧. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ(ಸಂ), ಸವಿಗನ್ನಡ,ಪು.೧೮೩

೩೨. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ, ಪಂಪ, ಪು.೩೮ರಲ್ಲಿನ 'ಧರ್ಮಾಂತರ ಹೊಂದಿದರೂ ಧರ್ಮಾಂಧತೆ ಕವಿಯಲಿಲ್ಲ, ಪಂಪನ ಮನಸ್ಸು ಎರಡೂ ಮತಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಪುಷ್ಟಿಹೊಂದಿತು, ಉದಾರವಾಯಿತು'ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಸಿ.

೩೩. ಎಸ್.ಎಂ.ಪಾನಬುಡೆ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯಸಂಗಾತಿ-೨,ಪು.೯

೩೪. ಸಣ್ಣರಾಮ(ಸಂ),ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವೇದನೆ-೩ ಪು.೮.

೩೫. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ(ಸಂ), ಇಂಗದಿರು,ಪು.೯.

೩೬. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ(ಸಂ), ಪ್ರಾಚೀನಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗ-೧,ಪು.೧೦೫.

೩೭. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯಸಂವೇದನೆ-೧,ಪು.೭.

೩೮. ಹಾ.ಮಾ.ನಾ(ಸಂ), ಕಾವ್ಯಸಂಚಯ-೩,ಪು.೧೭೨.

೩೯. ಬಿ.ಎಸ್.ಮಂಜುಳ(ಸಂ), ಕಾವ್ಯಕಲ್ಪ-೩,ಪು.೧೧೨.

೪೦. ಅಭಯ ಕುಮಾರ್(ಸಂ), ಆಯನ,ಪು.೫೪

೪೧. ಹೆಚ್.ಎಸ್.ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ(ಸಂ), ಪ್ರಸ್ತುತ,ಪು.೮.

೪೨. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ(ಸಂ),ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವೇದನೆ-೧,ಪು.೭.

೪೩. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯಸಂವಾದ-೧,ಪು.೫೯.

೪೪. ಸಣ್ಣರಾಮ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯಸ್ಪಂದನ-೨,ಪು.೧೦೮.

ಅಧ್ಯಾಯ - ಏಳು

ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ – ಏಳು
ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಓದೆಂಬುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯವಹಾರ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮರುಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ತನ್ನ ಕಾಲ, ಸಮಾಜ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳೆಂಬ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದು ಓದಿಗೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಹೊರಚಾಚುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹಿರಿದಾದುದು. ಅವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವಸ್ತುವೈವಿಧ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ದೊಡ್ಡದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆಶಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾದ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಆದ್ಯತೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೭.೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳು

೧. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಠ್ಯವೊಂದರ ಕುರಿತ ಜನಪ್ರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ತಡೆಯೊಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಓದುವ ಎಲ್ಲೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿ ಮಾತಿನ ಆವರಣಕ್ಕೆ ತಂದು, ಓದುವ ಬದಲಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಅದು ಸಿದ್ಧರೂಪದ ವಸ್ತುವಿನ ಭಟ್ಟಿಯಿಳಿಸಿದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಓದುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಪಠ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಧರ್ಮ, ಮತ, ಕಾವ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಕುರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

೨. ಯುಗಧರ್ಮ, ಯುಗಮೌಲ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಓದುಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗದ ಲೋಕವಿಮುಖ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಮುಕ್ತಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟೆಂದೇ ನಂಬುವ ಈ ಓದುಗಳು, ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ನಾಪತ್ತೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ನಂಬುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಂತಹ ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಬೆನ್ನುಹಾಕಿದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರಾಣದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಮನೋಧರ್ಮವಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

೩. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ, ಫ್ಯಾಕ್ಟ್‌ಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಪಠ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಒದಗಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಷ್ಟೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ, ಅದನ್ನೊಂದು ಪಠ್ಯನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ, ಕಾಲದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಧಾನತೆ-ಅಧೀನತೆಯ ಗುಣಗಳೊಂದಿಗೆ ರೂಪುದಳೆದ ಭಾಷಿಕರಚನೆಯಾದ ಕಥನವೆಂಬಂತೆ ಸಂಕಥನವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪಂಪನನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋಟಗಳಿಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಗುಣಗಳಿವೆ.

೪. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾದ ವಾಙ್ಮಯಶರೀರ ಎಂಬ ನಂಬುಗೆಯಿದೆ. ಅದೊಂದು ಸ್ಥಿರಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ ಕಾಲದ ನೇರಾನೇರ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವೂ, ಸಾರ್ವದೇಶಿಕವೂ ಆದ ಮೌಲ್ಯಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತನಾಡುವ ಸಹಜಅಂಗೀಕಾರದ(ನಾಚುರಲೈಸೇಶನ್)ಗುಣವಿದೆ. ಅದೇವೇಳೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ರಚನೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸದ, ಕರ್ತೃವಿನಂತೆ ಓದುಗರೂ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ನಂಬುವ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಗುಣವಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿವೆ.

೫. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭುಚರಿತೆಯ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಭುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಒಡನಾಟವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಸನಿಗೆಷ್ಟು ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದ, ಯಾವ ತೆರನಾದ ಸತ್ಕಾರ, ಆತ್ಮೀಯತೆಗೆ ಭಾಜನನಾಗಿದ್ದ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ನಾಡು ನುಡಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವುಳ್ಳ ಈ ಓದಿಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖವೂ ಇದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದುಕೊಂಡ ಪರಂಪರೆಯ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ತಮ್ಮ ಅಧೀನಾವಸ್ಥೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವ ಹುಸಿಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಅಂಶವೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

೬. ಕಾಲನಿಖರತೆಗೆ ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟು ಕವಿಚರಿತೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪುನಾರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಕಾಲಸಂಬಂಧಿ ಓದುಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯೊಂದರ ಕವಿಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿ–ಕಾವ್ಯದ ಜಾಗವೆಲ್ಲಿ ಎಂದು ಕರ್ತೃವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಖರಗೊಳಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂಶವೇ ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿ. ಈ ಹೊರ ಓದುಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಳಮೆ, ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಹೆಮ್ಮೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಆಕರ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾದರಿಯ ಓದು ಇದು. ಆದರೆ ಈ ಮರುನಿರೂಪಣೆಯು ಮತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಶುದ್ಧತೆಯ ವ್ಯಸನವೂ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರವನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾವೊತ್ತೂ ಮಾದರಿಗಳು, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಲಸಂಬಂಧದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದು ನೋಡುತ್ತವೆ. ಯುಗವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಕೇಂದ್ರದ ಪ್ರಭಾವೀ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಲಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಕಾಲಧರ್ಮದ ಭಿತ್ತಿಪತ್ರವನ್ನು ಅಂಟಿಸುತ್ತವೆ. ಗತವನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಗತದ ಪುನರಾವರ್ತಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಬಯಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಯ್ದಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮರಳುವ ಪುನರ್‌ಪಯಣದ ಆಶಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ದಾಖಲೆಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಕೊಡುವ ಪೊಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೇ ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕ್ಷಾತ್ರ ವೈಭವೀಕರಣದ ಓದುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಏಕರೂಪಿಯಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಬೀರವನ್ನು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತಲೇ, ಕ್ಷಾತ್ರ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕ ಯಜಮಾನಕೇಂದ್ರದ ವಿರುದ್ಧದ ಸಿಡುಕಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಓದುಗಳಿವೆ. ಕ್ಷಾತ್ರಗತವು ಇಲ್ಲಿ ತಳಜಾತಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಹೋರಾಟವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಓದುಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗೆ ನಿಲುಗಡೆಗೊಳ್ಳದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಗುಣವಿದೆ.

೭. ಪಂಪಕಾವ್ಯದ ಓದಿನ ವೀರಮೌಲ್ಯದ ಸಂಕೀರ್ತನದ ಹಿಂದೆ ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳನ್ನು ಮರೆತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಶೋಧದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದು ವೀರ, ತ್ಯಾಗದಂತಹ ಸೈನಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಉದ್ದೀಪಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುವುದಕ್ಕೂ, ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪುಟ್ಟ

ಹುಟ್ಟ ಪಾಳೇಪಟ್ಟುಗಳ ಉದಯಕ್ಕೂ ರಾಜಸತ್ತೆ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಆತ್ಮಬಲಿಯ ಪಾಳೇಗಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರಾಜಸತ್ತೆಯು ತನ್ನ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ 'ವೀರತ್ವ'ವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲು ನೆಡಿಸಿದ ಶಾಸನ, ಕಾವ್ಯಗಳ ಲಿಖಿತ ಆಧಾರಗಳನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಶೋಧದ ಓದುಗಳು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಮರೆತ ಗತಸಂಕೀರ್ತನ ಕಾಣಿಸಿತು. ಶಾಸನಗಳಂತೆ ಆಸ್ಥಾನ ಕರ್ಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಕಾವ್ಯವಿವರಗಳನ್ನು ಎಂಪಿರಿಸಿಸ್ಟ್ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಓದಿಕೊಂಡುದರಿಂದ ಪಾಳೇಗಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಜನಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾದವು.

೮. ಕವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವ ಬಹುಪಾಲು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಓದುಗಳ ಹಿಂದೆ ಬಲಪಂಥೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ, ತಿಲಕಮಾದರಿಯ ಗಂಡು ಮೆಟ್ಟಿನ ಧಾಟಿಯ ವೀರತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದು. ನಾಡ ಹಿರಿಮೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಈ ಮಾದರಿ ನಾಡಿನ ವೀರ್ಯವತ್ತಾದ ಗತವೈಭವವನ್ನು ನೆನೆದು ಉದ್ರೇಕಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ 'ಭೂತವಲಸೆ' ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಭ್ರಮಿಸುವ ಸರಳ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಮಾದರಿಯ ಮರುಸಂಘಟನೆಯ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ.

೯. ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂಕಥನವೊಂದು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಆ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಉಪಜೀವಿಸುವ ಓದುಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಚಿಂತನಧಾರೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕನಿಗೆ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ತೌಲನಿಕ ಕೊರಗು, ಅಸಮಾಧಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕಥಾಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಆತ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಎಂಬ ಆತ್ಮ ಸಂತೈಸುವಿಕೆಗಳು ಈ ಓದಿನ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿನ ಕೃಷ್ಣನಪಾತ್ರ ಹಾಗೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅತಿ ಆಸಕ್ತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಹಿಂದುತ್ವರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವೈಷ್ಣವರಾಜಕಾರಣ ಪ್ರಚುರಗೊಳಿಸಿದ ಈ ಕೃಷ್ಣಸಂಕಥನವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ನಕುಲ-ಸಹದೇವರುಗಳೋ ಇನ್ನಾರೋ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎನಸುವುದಿಲ್ಲ.

೧೦. ಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡೇತರವೆಂಬ ವಿಭಜಿತ ನೆಲೆಯ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಭಾಷಾ ರಾಜಕಾರಣ ಇದೆ. ಬಹುಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮುದಾಯವೊಂದಕ್ಕೆ ಸಾಂಘಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾದ 'ಕಲ್ಪಿತಕುಲ'ವಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು

ಒದಗಿಬರುವ ಭಾಷೆ, ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಆಗುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಭಾಷೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಭಾಷಾಭಿಮಾನದ ಚರ್ಚೆಯೊಳಗೆ ಭಾಷೇತರ ಅನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಭಾಷಾ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಚಹರೆಯಿದೆ. ಆ ಭಾಷಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಮತಾಭಿಮಾನದ ಸಂಸರ್ಗವೂ ಸೇರಿದಾಗ ಅದು ಅನ್ಯಭಾಷಿಕರ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವಭಾಷಿಕ ಕುಟುಂಬಿಕರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವನ್ನು ಅನ್ಯತೆಯ ವಲಯಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ-ಆಂತರಿಕವೆಂಬ ಉಭಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ ವೈರಿಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಡುವ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಭಾಷಾ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಎರಡೂ ಚಹರೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲದ ಕುರಿತ ಭಾಷಿಕ ಚರ್ಚೆಯೊಳಗಡೆ ನೆಲ ಮತ್ತು ಕುಲವಾಚಕಗಳು ತೂರಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

೧೧. ಕವಿಯ ಮತಾನುಸರಣೆ ಕುರಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕವಿಗೊಂದು ಮತ ಮತ್ತು ಆ ಮತಕ್ಕೊಂದು ಗುಣ, ಶೀಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕೃತಿಕಾರನ ಮತ ಆತನ ಕಾವ್ಯವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವುದಾಗಿಯೇ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿಗೊಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸಂಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲಂಘನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಮೂಲಕಥೆ'ಯನ್ನು ಆತ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಹಾಗೂ ಮೀರಿರುವ ಪ್ರಮಾಣ ಎಷ್ಟು ಎಂಬ ತುಲನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕವಿಯ ಮತ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಮತಮೂಲಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾಗ, ಅಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯತೆಯ ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿ, ಸಮಾಧಾನ-ಅಸಮಾಧಾನ-ಮೆಚ್ಚುಗೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣವಿದೆ. ಆದರೆ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಅರಿವಿನ ಬಯಲಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಲ್ಲದ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕತೆ, ಸಮನ್ವಯತೆ ಕುರಿತ ಮೆಚ್ಚುಗೆ-ಅಸಮಾಧಾನ-ಸಮಾಧಾನಗಳಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಸ್ಥಿತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪರ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಆಗುವಿಕೆ ಎನಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲದ ಜೊತೆಗಿನ ತೌಲನಿಕತೆಗಿಂತ ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಶೋಧನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಆಧುನಿಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣವಿದೆ.

೧೨. ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಮತದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಈ 'ಭೂತಾರಾಧನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಕ್ರಮಣದ ನೆನಪಿನ ಬುತ್ತಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಗತವಿನಾಶದ ಗುರಿ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿನ

ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಓದುಗಳ ನಡೆ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ, ಜಾಣಮೌನ ಹಾಗೂ ಸುರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕವೆಂಬ ಭಿನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನ ಗುರುತಿಸುವ, ಆರೋಪದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೇ ಮಾಡದೆ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಆಪಾದಿತರ ಪರ ವಶೀಲಿಮಾಡಿ ಆರೋಪವನ್ನೇ ಖಲಾಸೆಗೊಳಿಸುವ ನಡೆಗಳೂ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯೋತ್ತರ ಬದುಕಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗುವ ಮತಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣವಿದೆ.

೧೩. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಹೆಸರಿನ ಬೇರು ಹುಡುಕುವ ಯತ್ನಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯವುಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಕವಿಯ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಭಜಿಸಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸಿದ ಯತ್ನಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಪ್ರತಿಯತ್ನಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದ್ಯತೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಇಂತಹ ಶಬ್ದನಿಷ್ಪತ್ತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

೧೪. ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಕೃತಿಗೆ ನಗದಿಯಾದ ಪೀಠಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದಂತೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಗುಣವೂ ಇರುವುದುಂಟು. ಅದರಲ್ಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ನರಳುತ್ತಿರುವ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸೆಣಸುತ್ತಿರುವ ಜೈನರಂತಹ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕವಿಗಳು ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಈ ಬಗೆಯ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಗುಣವು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದು. ತಮಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುರುತೊಂದಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಉಂಟಾದೀತೆಂಬ ಭಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಅರ್ಥದ ಸಮ್ಮತಿ ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಸಿದ್ಧಪೀಠದ ರಕ್ಷಣೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಆದ್ಯತೆಯಾಗುವುದು ಅಧಿಕವಿರುತ್ತದೆ.

೧೫. ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ದೂರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅನಾಮಿಕತೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಉಪಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಸೃಜನಶೀಲಪಠ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಅದು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಳಗೆ ತಾವು ಎಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ, ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಯುಗಮೌಲ್ಯಗಳು ಯುಗದ ಅನೇಕರಿಗೆ ಸೇರಿರದ, ಆಳುವಕೇಂದ್ರದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನವು

ಎನ್ನಲಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾಯವಾಗಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು ಮತ್ತು ಓದಿನ ಮರು ಓದುಗಳು ಮನರಂಜನೆಯ, ರಸಾನಂದದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲ. ಅದು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕಾಗಿ, ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಆಶಯಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಓದು ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಗಳು ಏಕೀಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಮುದಾಯ ಧ್ವನಿಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಡನಾಟವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಅರ್ಥಗಳು ನೆಲೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮುಖಬೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಾಪತ್ತೆಗೊಳಿಸಿ ಕಟ್ಟಲಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲರ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳಿಸಿದ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಓದುಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಈ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ.

೧೬. ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದಿನ ಕವಲೆನಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ವಯ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿರುವುದು, ಚೈತನ್ಯಾಂಶವಿಲ್ಲದ ಪ್ರವೃತ್ತಿರೂಪದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಸಂವೇದನೆಯ ಹೊರಚಾಚುಗಳಿಲ್ಲದ, ಗಂಡುಕಟ್ಟಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ರೂಪಗಳು. ಇದು ಆ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅನುಮತಿಸಿದ ಭೋಗ ಮತ್ತು ಫಲಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕೊಡಬಲ್ಲ ವಸ್ತುರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಕೇವಲ 'ದೇಹ'. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನೇ ಉಸಿರಾಡುವ ಗಂಡುಕವಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಇರಲಾರದು. ಅಲ್ಲಿರುವುದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮಾನರೂಪದ ಚಿಂತನೆಯಷ್ಟೇ. ಹಾಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು 'ಗಂಡುಕವಿ'ಯಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದೆಂದೇ ಈ ಓದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯೇ ಕವಿಯ ಸಹಜಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ತೊಡಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ, ಧರ್ಮ, ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನರಾದ ಕಾಳಿದಾಸ ಮತ್ತು ಪಂಪ ಇಬ್ಬರೂ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದೇ ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪಾಲಿಗೆ ಸಮಾಜ, ಕಾವ್ಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲೂ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತದನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅನುಮತಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲದೆ, ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಾನವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಖಚಿತ ನಿಲುವೇ ಇದೆ.

೧೭. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದಿನ ಮೇರೆಗೆ ಯುದ್ಧವೆಂಬ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿನ ಭಾಗೀದಾರಿಕೆಗಳೆರಡೂ ಗಂಡಿನವು. ಆದರೆ ಯುದ್ಧೋನ್ಮತ್ತ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ, ಶಾಸನ, ಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಪುರುಷವಾದಿ ಆಳುವ ಜಗತ್ತು ಯುದ್ಧ ಫಲಿತಗಳಾದ ಜಯ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಗಳ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳದೆ, ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಜಯ-ವಿನಾಶಗಳೆಂಬ ಯುದ್ಧಫಲಿತಗಳನ್ನು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡ ಪುರುಷವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬಿರುಕನ್ನು ಅವು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಯಾವೊತ್ತೂ ರೂಪಕಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಆ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕಣ್ಣಿಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಅರಿವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

೧೮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಂಪಿರಿಸಿಸ್ಟ್ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಓದುವ ಓದುಗಳು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಹೊರಮೂಲವನ್ನು ಅಧಿಕವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯ ಕಾಲದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯದೇ ಅಲ್ಲದ ಇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಬಲವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಓದುಗಳು ಅರಸುತನವನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದ ಸಮಾಜದ ಪುನಾರಚನೆಯನ್ನೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೋಟಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಮಾಜ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಪೌರುಷವೇ ಇರುತ್ತದೆ.

೧೯. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೂಲ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುತ್ವವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಗಾಮಿತನ ಮತ್ತು ಪುರೋಗಾಮಿತ್ವಕ್ಕೂ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಭಾಷೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಮುಂತಾದ ಅಮೂರ್ತ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪಡಿಮೂಡಿಸಿದ ಓದುಗಳು ಜಾತಿ, ಕುಲದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನೊಳಗೆ ಅಡಗಿಬಿಡುವ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನೂ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಇವು ತೋರುವ ಮತಮುಕ್ತ ಧೋರಣೆಯೊಂದಿಗಿನ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮನೋಭಾವವು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಓದಿನ ಸ್ಪಷ್ಟ ಜಾಡುಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕುಲ, ಜಾತಿಗಳೆಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಅನಿಷ್ಟಮೌಲ್ಯದ ಕುರಿತು ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಪರಿಷ್ಕರಣಾವಾದಿ ಓದುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿಖರವಾದ ವಿರೋಧದ ಗುರುತುಗಳಿಲ್ಲ. ಪರಿವರ್ತನೆಯ ತೀವ್ರಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ಈ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಓದುಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ. ಓದಿನ ತಾಂತ್ರಿಕ

ಸರಿತನದ ಮೂಲಕ ಪಠ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಳಕೆಯ ಔಚಿತ್ಯ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಲ್ಲಿಯಂತೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಮಾದರಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯದ ಬಳಕೆಯ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜರೂರತ್ತುಗಳ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವಿದೆ. ಕಾಲದೊಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಂವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯ ನಿರಾಕರಣವಿದೆ.

೨೦. ಸಮಕಾಲೀನ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಹಾಗೂ ತಳಮೂಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಓದುಗಳ ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ತುದಿಗಳೆನಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಧಾರಣೆಯಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂವಿಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಬಲೀಕರಣದ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕನ್ಯಾಯದ ಕೋರಿಕೆಗೆ ಬಲತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಡುವ ಭಾಷೆಯೂ ತರತಮವನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಭಾಷೋ–ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಕುರಿತ ಅನುಕ್ತಿ, ಆಕ್ರೋಶ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ–ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ನೆಲೆಯ, ಸಮುದಾಯ ಕಾಳಜಿಯ ಈ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು, ವರ್ತಮಾನದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳು ನೆಪವಾಗುತ್ತವೆ.

೨೧. ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡಾವಳಿಯ ಭಾಗವಾದ ಆಹಾರಾಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಆಹಾರಾಧಾರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಭಜನೆ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಹಾರಮಾದರಿ ಜೊತೆಗೆ ತಳಸಮುದಾಯದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಗೇಹಗಳೂ ತುಚ್ಛೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಆವರಣದೊಳಗೆ ತಳವೂರಿದ ಸ್ಥಾಪಿತ ವರ್ಗಗಳ ಭಾಗೀದಾರಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಾಚೀನಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದ ಓದು ಎರಡರಲ್ಲೂ ಮಾಂಸಾಹಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪ್ರವೇಶವನ್ನೇ ಕೊಡದೆ ಹೊರಗುಳಿಸಿದ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿನ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಆಹಾರಾಚರಣೆಗಳ ಕಣ್ಮರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆ ವರ್ಗದ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಅನುಪಾತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇದರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿದೆ. ಪರಿಕರ ಮೂಲದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಅವಜ್ಞೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ದೇಹದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ತೋರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗಳು ದಾಟಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿರುವುದೇ ಅಧಿಕವಿದೆ.

೨೨. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿಂದೆ ಅವು ಜಾರಿಗೆ ಬರುವಂತಾದ ಸಂದರ್ಭದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತರಬೇತಾದ ವಿದ್ವತ್ತಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಕವಿಬಳಗ ಬಯಸಿದ ಕಾವ್ಯಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಪಕ ಬಳಗ ತರಗತಿ ಬೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡ ಪಠ್ಯಪ್ರಸಾರದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಡಿಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಇಂತಹ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಮೂಲಕ ಹಾಗೆ ಉಳಿದೂ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ನೆಲೆನಿಂತ ಮಾದರಿಗಳ ಒಳಗಡೆಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಶಯದ ಹೊಸಮಾತುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದುಂಟು. ಆದರೂ ಅವು ಮೂಲಚಹರೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಲ್ಲ. ಅದಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ತನ್ನ ಚಹರೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾರದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳ ಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಪಠ್ಯಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಸ್ಥಿರಮುದ್ರಿಕೆಯ ಅಚ್ಚಿನ ಹಿಂದೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ.

೨೩. ಪಠ್ಯಗಳ ಆವರ್ತನಕ್ಕೆ ನಕಲು ಅಭ್ಯಾಸವೊಂದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಪ್ರತೀ ಕಾಲ, ಪರಿಸರ, ಸಮುದಾಯಗಳು ನೆಲನಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಮರುಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪಠ್ಯಗಳ ಸಮಕಾಲೀನ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಾಪಕರ ಓದುಗಳೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ತಾಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪಠ್ಯಗಳ ಪುನರಾವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಪೋಷಿಸುವ ಹಾಗೂ ನೆಲೆನಿಂತ ಅವಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಿಸುವ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

೨೪. ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯವು ಕವಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬಳಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಗತ ಸಂಭ್ರಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಆದಿಕವಿ' ಎನ್ನುವ ವಿಶೇಷಣವೊಂದು ಕವಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಭಾಷೆಯೊಂದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೊದಲಿಗನಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ವೇಳೆ ಅನೇಕ ಮೊದಲುಗಳನ್ನು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತೋಂಡಿ ಪರಂಪರೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುಮಾತಿಗಿಂತ ಬರಹವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಬರಹಕ್ಕೊಂದು ಆದಿಬಿಂದುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮ ನಾಡು, ನುಡಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಹಿರಿಮೆಯಲ್ಲಿ 'ಶಿಷ್ಟ'ಕ್ಕೆ ಹಿರಿಯಪಾಲು ಸಂದಾಯವಾಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೨೫. ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಸತ್ಯಗಳಾದ ಸಾವು, ಹಿಂಸೆ, ಯುದ್ಧಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರಾಚೀನಪಠ್ಯಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾಯೀ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಎದುರಾಗಿವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಪಾಲಿಗೆ

ವರ್ತಮಾನದ ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಅಪಾಯಗಳಾಗಿ ಕಾದುಕುಳಿತ, ಆಯುಧ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಶಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ ಜಾಗತಿಕ ಅಶಾಂತಿಗೆ ಮದ್ದು ಹುಡುಕುವ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ಆಶಯಗಳಾಗಿಯೇ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಧುನಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಾದ ಸಾಮಾಜಿಕನ್ಯಾಯ, ಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿವಿರೋಧ, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಧಿಕಾರ, ಜಾಗತೀಕರಣ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿರೋಧಿ ಧ್ವನಿಯಾಗಿಯೂ ಇವುಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಹಿಂಸೆ-ಅಹಿಂಸೆಯ ತರ್ಕದೊಂದಿಗೆ ಪಠ್ಯದ ಆಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ವರ್ತಮಾನದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿ, ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮನೋಧರ್ಮ, ವಿಚಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕಾಧಾರಿತ ದೇಶಗಳಾಗಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪಾತಳಿಯಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗುವಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು ಕೇವಲ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಸರಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವು ರಸಾನಂದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅರ್ಥಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಕಾವ್ಯಗಳು ರಸಾನ್ವೇಷಣೆಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಈ ಸತ್ಯಗಳ ಶೋಧನೆಗಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಉಪಜೀವಿಸುವ ಹಾಗೂ ಕದಲಿಸುವ ಎರಡೂ ಗುಣಗಳಿವೆ. ಓದೆಂಬುದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಆಪ್ತವಾಗಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕಬಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ, ಅದು ಸ್ಥಾಪಿತ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಕಥನವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡವುಗಳು ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಯ ಪರವಾದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯ ಒಳಮಾತುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಕವಿಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಕೃತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಓದುಗಳು ಕವಿ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಚೈತನ್ಯಪರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಸಮಕಾಲೀನ ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ನಿಂತ ಮತರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಇವು ತಮ್ಮ ಎದುರಾಳಿಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎನಿಸಿದ ದುರ್ಬಲ ಅಥವಾ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಉಗ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸದ ಮೃದು ಧೋರಣೆಯೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಪಠ್ಯವೊಂದರ ರಚನೆಯ ಹಿಂದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಒತ್ತಡ, ಉದ್ದೇಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕಾಲದ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಡೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ವಿಸ್ತರಣೆಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲಾ ಪಠ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತ

ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ಯುದ್ಧ ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಸಾಹಸವೇ. ಕಟ್ಟಲಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕದಲಿಸುವುದು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಾಹಸದಾಯಕ. ಆಲೋಚನೆಯೊಂದು ಸಂಕಥನವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಭಾಯಿಸುವವರ ಪೂರಕ ಒತ್ತಾಸೆ, ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡಬೇಕಾದವರ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಎರಡೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪಠ್ಯಾರ್ಥಗಳು ನೆಲೆನಿಂತು ಆಳುತ್ತಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ಈ ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಸಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪ್ರವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದೂ, ಓದಿನ ಪ್ರತಿರಾಜಕಾರಣವೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

೨. ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಗ್ರ ಓದುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಅಗತ್ಯವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಕಷ್ಟು ಅವಕಾಶಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸದಿರುವ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಅಥವಾ ತೌಲನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಓದುಗಳ ವಿವಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದೆ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದ ಪುರುಷವಾದಿ ದ್ರಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಜಾಲರಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇನ್ನೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪಂಪಪಠ್ಯಗಳ ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಉಪೋದ್ಘಾತಗಳ ದೊಡ್ಡ ಸರಣಿಯೇ ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಓದಾಗಿ ಎದುರಿಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಬಹು ವಿಧವಾಗಿವೆ. ಈ ಉಪೋದ್ಘಾತಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಪಂಪಪಠ್ಯವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಹಾಗೆ ಜೈನ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ತೌಲನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಓದುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ತೌಲನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆತನ ಕಾವ್ಯ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಂದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪಂಪನನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡವು

ಮರುಸೃಷ್ಟಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬಸವಣ್ಣನ ಕುರಿತಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದುದಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಆದಿಕವಿಯ ಕುರಿತು ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನವೊಂದು ಆತನ ಕುರಿತಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಮನಸ್ಸುಗಳು ನಡೆಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ರಮದ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ದರ್ಶಿಸಬಲ್ಲುದು. ಕನ್ನಡದ ಈ ಕವಿ ತನ್ನ ನಂತರದ ಕವಿಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿ ನಿಂತ ಬಗೆ ಹಾಗೂ ಈ ಕವಿಗಳು ಪಂಪನನ್ನು ನೆನೆಸುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಧರಿಸಿ ನಡೆಸುವ ಸಂಶೋಧನೆಯೊಂದು ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾತತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಪಳಮೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅಂದಾಜಿಸಲು ನೆರವಾಗಬಲ್ಲದು. ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳನ್ನೇ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯ ಶೋಧನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡಬಲ್ಲದು.

ಮತೀಯ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತವಾದ ಪಂಪನ ಜೈನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸೇರಿದ ಸಾಮಾಜಿಕರು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಷ್ಕರಿಸಿರುವ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಸಿರುವ ಓದುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಓದು ಅಥವಾ ವಾಙ್ಮಯಗಳು ತೋರುವ ಸ್ವರಕ್ಷಣಾ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಹಾಗೂ ಆಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೊರತೆಗಳ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಅಕ್ಷರ ಲೋಕವು ಪಂಪಕವಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆ ಹಾಗೂ ಅದರೊಳಗಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವಂತೂ ಪಂಪನ ಕುರಿತದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಹುತೆರದಲ್ಲಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನ ಅನೇಕ ಓದುಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಆರೋಪಿತ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಸಮೂಹದ ಒಪ್ಪಿಗೆಗಾಗಿ ಮುಂದಿಡುವ ಉದ್ದೇಶ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಯಶಸ್ಸಿನ ಪ್ರಮಾಣ ಎಷ್ಟೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಠಿಣವೇ. ಆದರೂ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ನಿಜ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪಂಪನನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಓದಿಗೆ ಒಗ್ಗುವಂತೆ ಓದಿಕೊಡುತ್ತಲೇ ಬಂದುದು ಈ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಪಂಪನಲ್ಲೇ ಇದ್ದವೆ ಎನ್ನುವುದು ಪಂಪನ ಓದಿನ ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗಬಹುದಾದ ಕುತೂಹಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಉಪಜೀವಿಸಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದ ಈ ಧ್ವನಿವಾದಿ ಓದುಗಳು ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ಬಹುತ್ವದ ಪರವಾಗಿಯೇ

ಇವೆ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸಿದರೂ, ಕನ್ನಡದ ನಿಜದನಿಗಳನ್ನು ಕ್ಷೀಣಗೊಳಿಸಿದುವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಪಂಡಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಓದು ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸೋಗಿನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮನಸ್ಸಿನ ಓದುಗಳನ್ನು ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಓದಿನ ಮಾದರಿಗಳು ಹಾಕಿದ ಮುಸುಕುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಪನ ಕುರಿತ ಓದುಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಕನ್ನಡದ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಮತ್ತು ಅದು ಕನ್ನಡದ ನಿಜ ಚಹರೆಯ ಮೇಲೆ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಓದಿನ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ.

ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಓದುಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನದ ನಂತರವೂ ಕನ್ನಡದ ಶ್ರಾವಕಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಪಂಪನನ್ನು ಯಾಕೆ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ? ಪಂಪನನ್ನು ಓದು-ಪ್ರತಿಭೆಯಾಗಿಯೇ ಯಾಕೆ ಉಳಿಸಲಾಯಿತು? ಆ ರಾಜಕಾರಣ ಯಾವುದಿರಬಹುದು?- ಈ ಕುತೂಹಲ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಕ್ಷರ ಮಾಧ್ಯಮದಿಂದಾಚೆಗೆ ಜನಕವಿಯಾಗಿ ಕೇಳುವ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮುಖಗೊಳಿಸದೆಯೂ ಪಂಪನನ್ನು ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿಯಾಗಿ, ಮಹತ್ವದ ಕವಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಮೂಲಕ ಅಕ್ಷರೇತರ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಗಳು ಅನುಭವಿಸಿದ ಹಿನ್ನಡೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ.

ಅಭ್ಯಾಸ ಸೂಚಿ

೧. ಮೂಲ ಆಕರಗಳು

ಅ. ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯಗಳು

೧. ಕುಂದಣಗಾರ ಕೆ ಜಿ, ಚೌಗಲೆ ಎಸ್ ಪಿ(ಸಂ), ಪಂಪ ಮಹಾಕವಿ ವಿರಚಿತ ಆದಿಪುರಾಣಂ, ಅನಂತ ಅಣ್ಣಾರಾವ್ ಚೌಗಲೆ, ಬೆಳಗಾವಿ ೧೯೫೩

೨. ಗುಂಡಪ್ಪ ಎಲ್(ಸಂ), ಆದಿಪುರಾಣ ಸಂಗ್ರಹ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೯

೩. ನರಸಿಂಹಶಾಸ್ತ್ರಿ ಕೆ ಎಲ್, ಪಂಪಮಹಾಕವಿ ವಿರಚಿತ ಆದಿಪುರಾಣಂ(ಗದ್ಯಾನುವಾದ), ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೦, ೧೯೯೯

೪. ಪುಟ್ಟಪ್ಪ ಕೆ ವಿ (ಸಂ), ಪಂಪಭಾರತ ಎಂಬ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು ೧೯೭೩, ೧೯೯೨ (೩ನೇ ಮುದ್ರಣ)

೫. ಬಸವರಾಜು ಎಲ್ (ಸಂ), ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ, ಮುದ್ದುಶ್ರೀ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೬. ಬಸವರಾಜು ಎಲ್ (ಸಂ), ಸರಳ ಆದಿಪುರಾಣ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೬, ೨೦೦೭

೭. ಬಸವರಾಜು ಎಲ್, ಪಂಪನ ಸಮಸ್ತಭಾರತ ಕಥಾಮೃತ, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೦

೮. ಬಸವರಾಜು ಎಲ್, ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ ಕಥಾಮೃತ, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೩, ೨೦೧೧

೯. ಬಸವರಾಜು ಎಲ್ (ಸಂ), ಪಂಪಭಾರತ, ಮುದ್ದುಶ್ರೀ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೧೦. ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣಪ್ಪ (ಸಂ), ವಿಕ್ರಮಾಜುನ ವಿಜಯಂ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೩೧

೧೧. ವೆಂಕಟರಮಣ ಐತಾಳ ಬಿ ಆರ್, ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ ಪ್ರವೇಶ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೦೬

೧೨. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರೀ (ಸಂ), ಪಂಪ ಸಂಪುಟ (ಆದಿಪುರಾಣಂ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ), ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೬

ಆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕಾವ್ಯಪಠ್ಯಗಳು

೧. ಅಭಯ ಕುಮಾರ್ ಕೆ (ಸಂ), ಪನಿಯಾರ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೨. ಅಭಯ ಕುಮಾರ್ ಕೆ (ಸಂ), ಕಬಿತ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧,

೩. ಅಭಯ ಕುಮಾರ್ ಕೆ (ಸಂ), ಆಯನ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧,

೪. ಅಭಯ ಕುಮಾರ್ ಕೆ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಧಾನ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೫. ಕೊಪ್ಪಾ, ಎಸ್ ಕೆ, ವಾರಿ ಎಂ ಜಿ (ಸಂ), ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ ೨೦೦೯

೬. ಕೈಲಾಸನಾಥ್ ಎಂ ಸಿ (ಸಂ), ಕಾವ್ಯ ಕಸ್ತೂರಿ–೧, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ತುಮಕೂರು, ೨೦೦೮

೭. ಗಂಗಾನಾಯಕ್ ಕೆ ಎನ್(ಸಂ), ಕಾವ್ಯಸಂಚಯ–೫, ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೯

೮. ಗುರುಪಾದ ಘಿವಾರಿ, ವಾರಿ ಎಂ ಜಿ (ಸಂ), ಹಳೆಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಚಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೨೦೦೨

೯. ಚನ್ನಯ್ಯ ಹೆಚ್ ಎಮ್ (ಸಂ), ಕಾವ್ಯಸಂಚಯ–೪, ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೪

೧೦. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ (ಸಂ) ಸವಿಗನ್ನಡ, ಐಬಿಹೆಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ; ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೯

೧೧. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಕೆ (ಸಂ), ಇಂಗದಿರು, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೧೨. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಕೆ (ಸಂ), ಇನಿವಾಲು, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೧೩) ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಕೆ (ಸಂ), ಬೆಡಗು, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೧೪) ನಟರಾಜ ಎಸ್ ಬೂದಾಳ(ಸಂ), ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ತುಮಕೂರು, ೨೦೦೮

೧೫. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಹಂಪ (ಸಂ), ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗ-೩, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೩

೧೬. ಪುಟ್ಟಪ್ಪ ಕೆ ವಿ (ಸಂ), ಕಾವ್ಯವಲ್ಲರಿ, ಮೈಸೂರುವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೫, ೧೯೮೯(೬ನೇ ಮುದ್ರಣ)

೧೭. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ-೧ (ಬಿ.ಎ,ಬಿಎಸ್ಸಿ ಕನ್ನಡಪಠ್ಯ),ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೧೮. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ-೧ (ಬಿಬಿಎಮ್ ಕನ್ನಡಪಠ್ಯ), ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೧೯. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ-೨(ಬಿಎಸ್ಸಿ ಕನ್ನಡಪಠ್ಯ), ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೨೦. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ-೨ (ಬಿ.ಎ ಕನ್ನಡಪಠ್ಯ), ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೮, ೨೦೧೦

೨೧. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ-?? (ಬಿ.ಕಾಂ.ಕನ್ನಡಪಠ್ಯ), ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮, ೨೦೧೦ (೩ನೇ ಮುದ್ರಣ)

೨೨. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (ಸಂ), ಬಹುಮುಖಿ-೩, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೨೩. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (ಸಂ), ಬಹುಮುಖಿ-೪, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೨೪. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (ಸಂ), ಬಹುಮುಖಿ-೫, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೨೫. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ(ಸಂ), ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಸಂಗ್ರಹ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಗುಲಬರ್ಗಾ, ೨೦೦೮

೨೬. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವೇದನೆ-೧, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೨೦೧೦

೨೭. ಮಂಜೇಗೌಡ (ಸಂ), ಕಾವ್ಯಚೈತ್ರ-೧, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ತುಮಕೂರು, ೨೦೦೮

೨೮. ಮಂಜುಳ ಬಿ ಎಸ್(ಸಂ), ಕಾವ್ಯಕಲ್ಪ-೩, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,ತುಮಕೂರು,೨೦೦೮

೨೯. ಮರುಳಯ್ಯ ಸಾ ಶಿ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ನಂದನ, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯೇಶ್ವರ ಬುಕ್ ಡಿಪೋ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೩೦. ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗಾತಿ-೨, ರಾಣಿಚನ್ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಳಗಾವಿ, ೨೦೧೨

೩೧. ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸವಿ-೧, ರಾಣಿಚನ್ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಳಗಾವಿ, ೨೦೧೨

೩೨. ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿರಿ-೧, ರಾಣಿಚನ್ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಳಗಾವಿ, ೨೦೧೨

೩೩. ವನಜಾಕ್ಷಿ ಆರ್ ಹಳ್ಳಿಯವರ(ಸಂ), ಕಾವ್ಯಕಲ್ಪ-೧, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ತುಮಕೂರು, ೨೦೦೮

೩೪. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ ಎ (ಸಂ), ಬನದಸಿರಿ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩.

೩೫. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ ಎ (ಸಂ), ಹಳಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕದಿಕೆ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು ೨೦೦೩.

೩೬. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ ಹೆಚ್ ಎಸ್ (ಸಂ) ಪ್ರಸ್ತುತ, ಪದವಿಪೂರ್ವಶಿಕ್ಷಣ ಮಂಡಳಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೩೭. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್(ಸಂ), ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗ-೧, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೩, ೧೯೯೬ (೫ನೇ ಮುದ್ರಣ)

೩೮. ಶಿವಲಿಂಗಪ್ಪ ಸಿ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಸಂಪದ, ಓರಿಯೆಂಟ್ ಬ್ಲ್ಯಾಕ್‌ಸ್ವಾನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೩೯. ಶೇಠ ಜಿ.ಎಸ್(ಸಂ), ಕಾವ್ಯ ಸಂಪದ-೪, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೨೦೦೬,

೪೦. ಶ್ರೀಪಾದ ಆರ್ ಹೆಗಡೆ, ಗಣೇಶ ವಿ ಜಿ(ಸಂ), ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪದ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೪೧. ಸಣ್ಣರಾಮ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವೇದನೆ-೩, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೨೦೧೧

೪೨. ಸಣ್ಣರಾಮ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಪಂದನ-೨, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೨೦೧೦

೪೩. ಸಣ್ಣರಾಮ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಥನ-೨, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೨೦೧೦

೪೪. ಹಾಮಾನಾ (ಸಂ), ಕಾವ್ಯಸಂಚಯ-೧, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೧

೪೫. ಹಾಮಾನಾ (ಸಂ), ಕಾವ್ಯಸಂಚಯ-೨, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೮

೪೬. ಹಾಮಾನಾ (ಸಂ), ಕಾವ್ಯಸಂಚಯ-೩, ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೩

೩. ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಗಳು

೧. ಒಡೆಯರ ಎಸ್ ಎಸ್(ಸಂ), ಪಂಪ ಮಹಾಕವಿ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕೃತಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೬, ೧೯೯೬

೨. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ ಎಂ, ಮಾರ್ಗ-೧, ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಕ್ ಏಜನ್ಸಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೮, ೧೯೯೫

೩. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ ಎಂ, ಮಾರ್ಗ-೨, ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಕ್ ಏಜನ್ಸಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೮, ೧೯೯೫

೪. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗಾತಿ, ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಮೆಮೋರಿಯಲ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೫, ೨೦೧೦(೫ನೇ ಮುದ್ರಣ)

೫. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ ಧಾರವಾಡ, ೨೦೦೨

೬. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ್ ಸಿ ಪಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಶೀಲನ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು. ೨೦೦೭

೭. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ್ ಸಿ ಪಿ, ಪಂಪ ಪರೀಕ್ಷಣ, ತನುಮನ ಪ್ರಕಾಶನ ಮೈಸೂರು,೨೦೦೭

೮. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ, ಹೊಸತು ಹೊಸತು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೯. ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ ಹೆಚ್, ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯ ನೋಡಾ, ಜ್ಯೋತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೧೧

೧೦. ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಮುಳಿಯ, ನಾಡೋಜ ಪಂಪ, ಕೇಶವ ಭಟ್ಟ ಎಂ(ಸಂ), ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು ೧೯೩೮, ೧೯೭೭

೧೧. ನಾಯಕ ಜಿ ಎಚ್, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪಂಪ, ಅಹರ್ನಿಶಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೨೦೦೮

೧೨. ನಾಯಕ ಹಾ ಮಾ(ಸಂ), ಬಿಡುಗಡೆಯ ಬೆಳ್ಳಿ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೭೫

೧೩. ನಾಯಕ ಹಾ ಮಾ ಮತ್ತು ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ-ಮೂರನೇ ಸಂಪುಟ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,೧೯೭೬

೧೪. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ, ತೊಂಡು ಮೇವು ಕಂತೆ-೧, ಬರಹ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೧೫. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ, ತೊಂಡು ಮೇವು ಕಂತೆ-೨, ಬರಹ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೧೬. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ, ತೊಂಡು ಮೇವು ಕಂತೆ-೬, ಬರಹ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೧೭. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ ಎಂ (ಸಂ), ಆದಿಪುರಾಣ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೬

೧೮. ರಂಗಣ್ಣ ಎಸ್ ವಿ, 'ಪಂಪನ ಶೈಲಿ' ಶೈಲಿ-೧, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವಿವಿದ್ಯಾನಲಯ, ೧೯೪೪

೧೯. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ಕೆ ಈ(ಸಂ), ಪಂಪಾಧ್ಯಯನ, ಸಪ್ನಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೨೦. ರಾಮೇಗೌಡ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಚಿಂತನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ ಮಂಡ್ಯ, ೨೦೦೭

೨೧. ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ ಎಸ್ ಎಸ್, ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ ನಿಬಂಧ, ೧೯೮೬(ಅಪ್ರಕಟಿತ)

೨೨. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್(ಸಂ), ಪಂಪ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೪

೨೩. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್(ಸಂ), ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಸಂಪುಟ-೨, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೫

೨೪. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ತೀ ನಂ, ಪಂಪ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೩, ೧೯೮೪

೨೫. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ತೀ ನಂ, ಸಮಾಲೋಕನ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ,೧೯೫೮

೨೬. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ವಿ ಸಿ(ಸಂ), ಪಂಪ, ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೭

ಈ. ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು

೧. ಅಕ್ಷರ ಕೆ ವಿ, 'ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉಲ್ಲೇಖ', ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮುಖಾಂತರ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೦೯

೨. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, 'ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡ ವರ್ಣ-ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ: ಜಿಜ್ಞಾಸೆ', ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ, ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್ ಹೆಚ್ ಎಸ್(ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೧

೩. ಕೇಶವಶರ್ಮ, 'ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು: ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ', ಶಬ್ದರೇಖೆ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೪. ಗಾಯಿ ಜಿ ಎಸ್, 'ಪಂಪನ ತಮ್ಮ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಿಲಾಶಾಸನ', ಶತಮಾನದ ಸಂಶೋಧನೆ, ತಾರಾನಾಥ ಎನ್ ಎಸ್(ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧.

೫. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಎಂ, ಪಂಪನ ದೇಶಕಾಲಗಳ ವಿಚಾರ, ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋದನಾ ಸಂಪುಟ, ಹೇರಂಜೆ ಕೃಷ್ಣಭಟ್(ಸಂ), ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರ ಉಡುಪಿ, ೧೯೯೫

೬. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ ಗುಂಡ್ಮಿ, ಪಂಪನ ವೀರ ಯೋಧರು, ಸಮಾರಾಧನ, ಪಲಂಚವಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೭೧

೭. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ ಗುಂಡ್ಮಿ, ಪಂಪ, ಸಮಾರಾಧನ, ಪಲಂಚವಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೭೧

೮. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ, 'ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರ', ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ ಭಾಗ-೧, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೬

೯. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ, 'ಪಂಪನಕೃತಿ: ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ-ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ', ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶೆ, ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಹೆಚ್ ಎಸ್(ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೧

೧೦. ನಾಗರಾಜ ಕಿ ರಂ, ರಾಜನಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ, ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್(ಸಂ), ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು,೧೯೯೭

೧೧. ನಾಗರಾಜ ಕಿ ರಂ, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯರಚನಾಪರಂಪರೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ, ತೆರೆದಪಠ್ಯ ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ್(ಸಂ),ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೧೨. ನಾಗರಾಜ ಕಿ ರಂ, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆ : ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು, ತೆರೆದಪಠ್ಯ, ನಟರಾಜಹುಳಿಯಾರ್(ಸಂ),ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೧೩. ನಾಗರಾಜ ಕಿ ರಂ, ಪಂಪ: ಮಾರ್ಗ, ದೇಸಿ ಮ್ರತ್ತು 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ', ತೆರೆದಪಠ್ಯ, ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ್(ಸಂ),ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೨

೧೪. ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ ಎಸ್ ವಿ, ಪಂಪನು ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಲೌಕಿಕದ ಒಂದು ಚಿತ್ರ, ಸೀಳುನೋಟ ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು ೧೯೮೬

೧೫. ಪುಟ್ಟಪ್ಪ ಕೆ ವಿ, 'ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಭವ್ಯತೆ(ತಪೋನಂದನ ೧೯೫೦), ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ-೧, ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ(ಸಂ), ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ ಕುಪ್ಪಳ್ಳಿ, ೨೦೧೩

೧೬. ಪುಟ್ಟಪ್ಪ ಕೆ.ವಿ, ಸರೋವರದ ಸಿರಿಗನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ(ತಪೋನಂದನ ೧೯೫೦), ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ-೧, ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ(ಸಂ), ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ ಕುಪ್ಪಳ್ಳಿ, ೨೦೧೩

೧೭. ಪುಟ್ಟಪ್ಪ ಕೆ ವಿ, 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ'(ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ ೧೯೬೦),ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ-೧, ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ(ಸಂ), ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ ಕುಪ್ಪಳ್ಳಿ, ೨೦೧೩

೧೮. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು', ನಕ್ಷೆ - ನಕ್ಷತ್ರ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯

೧೯. ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, 'ಆದಿಪುರಾಣ, ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ', ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಹೆಚ್ ಎಸ್(ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೨೦. ಬೇಂದ್ರೆ ದ ರಾ, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ', ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪ, ವಾಮನ ಬೇಂದ್ರೆ(ಸಂ), ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೪

೨೧. ಬೇಂದ್ರೆ ದ ರಾ, 'ಜೈನರ ಮನ್ವಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವಿಕಾಸದ ಚಿತ್ರ' , ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪ, ವಾಮನ ಬೇಂದ್ರೆ(ಸಂ), ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೪

೨೨. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, 'ಪಂಪನ ದೇಸಿ', ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ, ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಹೆಚ್ ಎಸ್(ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೨೩. ವಸಂತ ಕುಮಾರ್ ತಾಳ್ತಜೆ, ಪಂಪನ ಪರಿಸರ, ಮುತ್ತಿನ ಸತ್ತಿಗೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ ಮುಂಬೈ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮುಂಬೈ, ೨೦೦೧

೨೪. ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ, 'ಕರ್ಣನ ಮೂರು ಚಿತ್ರಗಳು', ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರ ಆಯ್ದ ಲೇಖನಗಳು, ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ ವೆಂಕಟೇಶ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೭

೨೫. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, 'ಪಂಪಕವಿಯ ಪರಿಸರ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಶತಮಾನದ ಸಂಶೋಧನೆ', ತಾರಾನಾಥ ಎನ್ ಎಸ್(ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೧

೨೬. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್, ಪಂಪನ ಪುಷ್ಪೋದ್ಯಾನ, ಪರಿಶೀಲನ, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೬೭, ೧೯೮೨

೨೭. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್, ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಸಮರಸದೃಷ್ಟಿ, ಪರಿಶೀಲನ, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೬೭, ೧೯೮೨

೨೮. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್, ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಪರಿಶೀಲನ, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೬೭, ೧೯೮೨

೨೯. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಬಿ ಎನ್, 'ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಶೋಧ', ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೪

೩೦. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಬಿ ಎನ್, 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಸ್ತ್ರೀಪರ ದೃಷ್ಟಿ', ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೪

ಉ. ಪತ್ರಿಕಾ ಲೇಖನಗಳು

೧. ಅಮರನಾಥ ಎಚ್ ಆರ್, 'ಪಂಪಭಾರತದ ನೈತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ', ಅರುಹು ಕುರುಹು ಸಂಪುಟ-೧, ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೦೯

೨. ಆಶಾದೇವಿ ಎಂ ಎಸ್, 'ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳು',ಅರುಹು ಕುರುಹು ಸಂಪುಟ-೧,ಸಂಚಿಕೆ-೪, ಜನವರಿ-ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೧೦

೩. ಉಷಾ ಎಂ, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ- ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು', ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಪುಟ-೯ ಸಂಚಿಕೆ-೨, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೦೨

೪. ಗುರುರಾವ್ ಬಾಪಟ್, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ಅರುಹು ಕುರುಹು ಸಂಪುಟ-೧, ಸಂಚಿಕೆ-೪, ಜನವರಿ-ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೧೦

೫. ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ ಹೆಚ್, ನೆತ್ತವಾಡಿದ ಭಾನುಮತಿಯನು ಒಂಟಿಯಾಗಿಸಿ ಒತ್ತೆಯಿಡದಿರಿ, ಸಂಚಯ ಸಂಚಿಕೆ ೧೦೧, ಏಪ್ರಿಲ್-ಮೇ ೨೦೧೩

೬. ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು ಎಸ್, 'ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ', ಸಂಚಯ ಸಂಚಿಕೆ ೯೮, ಮೇ-ಜೂನ್ ೨೦೧೨

೭. ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು ಎಸ್, 'ಪಂಪನ ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ', ಸಂಚಯ ಸಂಚಿಕೆ ೯೫, ನವೆಂಬರ-ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೧೧

೮. ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು ಎಸ್, 'ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮೀಮಾಂಸೆ',ಅರುಹು ಕುರುಹು ಸಂಪುಟ-೧,ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೦೯

೯. ಲತಾ ಮೈಸೂರು, ಪಂಪನ ಭರತ ಕಂಡ- 'ದುಃಸ್ವಪ್ನ', ದೇಶಕಾಲ ಸಂಚಿಕೆ-೨೩, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್, ೨೦೧೦

೧೦. ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನೆ, 'ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳ ಭಾಷೆ', ಅರುಹು ಕುರುಹು ಸಂಪುಟ-೧, ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೦೯

೧೧. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, 'ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು', ಚಿಂತನ ಬಯಲು ಸಂಪುಟ-೧, ಸಂಚಿಕೆ-೧ ಜನವರಿ ೨೦೧೨

೧೨. ಸತ್ಯನ್ ಟಿ ಎಸ್, 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಂಕಥನ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನ', ಅರುಹು ಕುರುಹು ಸಂಪುಟ-೧,ಸಂಚಿಕೆ-೪, ಜನವರಿ-ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೧೦

೨. ಪರಾಮರ್ಶನ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

ಅ. ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ(ಸಂ), ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ವಚನಗಳು : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦

೨. ಏಂಗಲ್ಸ್, ಕುಟುಂಬ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳ ಉಗಮ, ಕೆ ಎಲ್ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ರಾವ್(ಅನು), ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಾಸ್ಕೊ ೧೯೮೦

೩. ಒಡೆಯರ ಎಸ್ ಎಸ್(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೯

೪. ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ , ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಪಾರ್ಟಿ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ, ಅನು: ಕೆ ಎಲ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ರಾವ್, ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೊ, ೧೯೭೮

೫. ಕಿಶೋರಿ ನಾಯಕ್, ಸ್ತ್ರೀವಾದ: ನೆಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ನಿಲುವುಗಳು, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯

೬. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಉರಿಯ ನಾಲಗೆ, ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಮೆಮೋರಿಯಲ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೩, ೨೦೦೬ (೩ನೇ ಮುದ್ರಣ)

೭. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮

೮. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ್ ಸಿ ಪಿ, ಪಂಪ: ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು, ಭಾರತೀ ಪ್ರಕಾಶನ ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೧

೯. ಗೂಗಿ ವಾ ಥಿಯಾಂಗೊ, ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ವಿಮೋಚನೆ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ(ಅನು), ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬, ೨೦೧೧

೧೦. ಚಂದ್ರಕಿರಣ್ ಎಸ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ವಿಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೫

೧೦. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಈಗಳೆ ಸಾಧ್ಯ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೧೧. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೬

೧೨. ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾದ್ಯಾಯ, ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು, ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ ಬಿ ವಿ(ಸಂ), ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೪, ೧೯೯೬

೧೩. ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು ಎಸ್, ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕಾ, ಗೋಧೂಳಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬, ೨೦೧೨

೧೪. ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು ಎಸ್, ನಾಗಾರ್ಜುನ–ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುː ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಗೋಧೂಳಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೧೫. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೧೬. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ(ಸಂ), ಅನ್ಯ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨

೧೭. ನಾಯಕ ಜಿ ಹೆಚ್, ನಿರಪೇಕ್ಷ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಾಗರ, ೧೯೮೪

೧೮. ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್ ಕೆ.ಎಸ್(ಸಂ), ದಶವಾರ್ಷಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ೧೯೭೪–೮೩, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೬

೧೯. ಫಣಿರಾಜ್ ಕೆ, ಅಂಟೋನಿಯೊ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೨೦. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ ಎಂ, ಕದಡು, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೮

೨೧. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩

೨೨. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಅನುಭಾವː ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೮, ೨೦೦೧

೨೩. ಬೊಗುಸ್ಲಾವ್‌ಸ್ಕಿ ಬಿ ಎಂ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖಕರು, ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿ ಭೌತವಾದದ ಮೂಲ ಪಾಠಗಳು, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಅ ಶಾಸ್ತ್ರಿ(ಅನು),ನವಕರ್ನಾಟಕ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೬

೨೪. ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ, ಡೆರಿಡಾ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೨೫. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩, ೨೦೦೯

೨೬. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪, ೨೦೦೮

೨೭. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೫

೨೮. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ನಾಥಪಂಥ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ,೨೦೦೭, ೨೦೦೯

೨೯. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭

೩೦. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್ ಹೆಚ್ ಎಸ್(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫

೩೧. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ ಎನ್, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦, ೨೦೦೨

೩೨) ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ ಎನ್, ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೩೩. ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ ಎ ಎಂ, ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ–೯, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೩೪) ವಿಜಯ ಪೂಣಚ್ಚ ತಂಬಂಡ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಚರಿತ್ರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೯

೩೫. ವೀರಣ್ಣ ಸಿ, ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ–೧, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೬

೩೬. ವಿಷ್ಣು ಭಟ್ಟ ಪಾದೇಕಲ್ಲು (ಸಂ), ಭಾನುಮತಿಯ ನೆತ್ತ, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ, ೨೦೧೨

೩೭. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪೂರ್ವ–ಪಶ್ಚಿಮ, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೬೧, ೧೯೯೦(೬ನೇ ಮುದ್ರಣ)

೩೮. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಸಪ್ನಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೫, ೨೦೦೯(೬ನೇ ಮುದ್ರಣ)

೩೯. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್, ಕಾವ್ಯಾರ್ಥ ಚಿಂತನ, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೩, ೧೯೮೮

೪೦. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ ಎಸ್(ಸಂ), ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೮

೪೧. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಶಾಸನ ಪರಿಚಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೨

೪೨. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ತೀ ನಂ, ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೩, ೧೯೯೦

೪೩. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ತೀ ನಂ, ಸಮಾಲೋಕನ, ಶಾರದಾ ಮಂದಿರ ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೮

೪೪. ಶ್ರೀಧರ ಎಚ್ ಜಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕಲೆ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ ವಿವೇಕಾನಂದ ಕಾಲೇಜು, ಪುತ್ತೂರು, ೨೦೦೨

೪೫. ಶ್ರೀಮತಿ ಹೆಚ್ ಎಸ್, ಹೆಣ್ಣುಬರೆಹದ ಒಳಬಂಡಾಯ, ಪ್ರಗತಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೪೬. ಶ್ರೀಮತಿ ಹೆಚ್ ಎಸ್, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೯

೪೭) ಷ.ಶಟ್ಟರ್, ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನಾಡು-ನುಡಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೪೮. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ ಜಿ ಎಸ್(ಸಂ), ವಿಮರ್ಶೆಯ ದಾರಿ-೨, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೮೧

೪೯. ಸಿಮೋನ್ ದಿ ಬೋವಾ, ದ ಸೆಕೆಂಡ್ ಸೆಕ್ಸ್, ಶ್ರೀಮತಿ ಹೆಚ್ ಎಸ್(ಅನು), ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಮಂಡಲ ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೫೦. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಬಿ ಎನ್, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯, ೨೦೦೬

೫೧) Edward W Said, Orientalism, penguin Books India Ltd, Delhi, 2001

೫೨. Edward W Said, Culture and Imperialism, Vintage Books, London,1994

೫೩) Michel Foucault, Archaeology of Knowledge, Routledge London, 2002

೫೪. Nalini Balbir,(Edited),Swasthi, K S Muddappa Smaraka Trust, Bangalore, 2010

೫೫. Noorani A G, Savarkar and Hinduthva,Leftword Books Delhi,2002, 2009 (5th edition)

೫೬. Noorani A G, The RSS and BJP –A Division of Labour, Leftword Books Delhi,2000, 2008 (4th edition)

೫೭. Tara Sethia, Ahimsa, Anekantha and Jainism, Mothilal Banarasidas, Delhi, 2004

ಆ. ಪರಾಮರ್ಶನ ಲೇಖನಗಳು

೧. ಒಕ್ಕುಂದ ಎಂ ಡಿ, 'ಗತಕಾಲ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲಗಳ ಚರಿತ್ರೆ : ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ವಿಕೃತೀಕರಣ', ಹೊಸತು, ಜುಲೈ, ೨೦೧೨

೨. ತಾರಾನಾಥ ಎನ್ ಎಸ್, 'ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯದ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಬೆಳಕು', ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಸಂಪುಟ-೨, ಸಂಚಿಕೆ-೬, ಜುಲೈ-ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್,೨೦೧೦.

೩. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಓ ಎಲ್, 'ಅರಿವು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ', ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಸಂಪುಟ-೧,ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಏಪ್ರಿಲ್-ಜೂನ್ ೨೦೦೯

೪. ನಾಗರಾಜ ಡಿ ಆರ್, 'ಜೈನ ಕಥಾಸ್ವರೂಪ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ', ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೬, ೨೦೦೬

೫. ನಾಗರಾಜ ಡಿ ಆರ್, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ: ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು', ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೬, ೨೦೦೬

೬. ನಾಗರಾಜ ಡಿ ಆರ್, 'ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ', ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೬, ೨೦೦೬

೭. ನಾಗರಾಜ ಡಿ ಆರ್, 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ', ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೬, ೨೦೦೬

೮. ನಾಗರಾಜ ಡಿ ಆರ್, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ , ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೬, ೨೦೦೬

೯. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಹಂಪ, ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಜರ ಜಾತಿ, ಚಂದ್ರಕೊಡೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭

೧೦. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಕೆ ಪಿ, 'ಪಂಪ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ ವಿವೇಚನೆ', ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೯

೧೧. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಕೆ ಪಿ, 'ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ', ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೯

೧೨. ಮನಜ, 'ಪಂಪನ ಒಂದು ಪದ್ಯ: ಪಾಠಾಂತರ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ', ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೩

೧೩. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಮೇಟಿ, 'ನುಡಿಯೊಳಗೆ ನಡೆಯುವ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣ', ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ದಿನಪತ್ರಿಕೆ, ದಿನಾಂಕ:೨೫/೨/೧೩

೧೪. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ : ಆಚಾರ್ಯ ಕೃತಿಯ ಭಾರ', ಚಿಂತನೆಯ ಪಾಡು, ಅಂಕಿತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೧೫. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ ಎನ್, 'ತೀನಂಶ್ರೀ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ರಚನೆ', ರಕ್ತಿ-ರೂಪಣೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭

೧೬. ರಂಗನಾಥ ಕಂಟನಕುಂಟೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಾಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ದಿನಾಂಕ:೧೯/೨/೧೩

೧೭. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, 'ದೀವದ ಬೇಂಟೆಯೋ ದೀಪದ ಬೇಂಟೆಯೋ', ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಪುಟ-೮, ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ಜುಲೈ-ಅಗಸ್ಟ್, ೨೦೦೧

೩. ಕೋಶಗಳು

೧. ರಾಮರಾವ್ ಬೆನಗಲ್ ಮತ್ತು ಪಾನ್ಯಂ ಸುಂದರಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಪುರಾಣನಾಮ ಚೂಡಾಮಣಿ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೪೧, ೨೦೦೧

೨. ಮಾಳವಾಡ ಸ ಸ(ಸಂ), ಕಾವ್ಯ ಪದಮಂಜರಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಹಕಾರೀ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಂದಿರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೦

೩. ಪಾ ವೆಂ ಆಚಾರ್ಯ, ಪಧಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೧,೧೯೯೮

೪. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧

೫. ರೆವೆರೆಂಡ್ ಎಫ್ ಕಿಟ್ಟೆಲ್, ಕನ್ನಡ-ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಡಿಕ್ಷನರಿ, ಏಶಿಯನ್ ಎಜುಕೇಶನಲ್ ಸರ್ವೀಸಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, ೧೯೮೨, ೧೯೯೯(೯ನೇ ಮುದ್ರಣ)

೬. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಡಿ ಎಲ್, ಪಂಪಭಾರತ ದೀಪಿಕೆ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೧, ೧೯೭೬


AKSHARA GRANTHALAYA
ACC.NO. 049443